





آفاق الديمقراطية

سيلا بن حبيب
ريغينالد غروننبرغ
إنغو شولتسه
كاي حافظ
شريف يونس
خولة دنيا
بوعلام صنصال
سوزانه شتيملر
لوتس روغلر
مارتين غيرنر
كتايون أميربور
ظافر شينوجاك
كرستن كنيبّ
شتيفان فايدنر
أحمد حسو

ART&THOUGHT/ FIKRUN WA FANN / فكر وفن ٩٧ آفاق الديمقراطية

GOETHE-INSTITUT

اصدارات معهد غوته

WWW.GOETHE.DE/FIKRUN

الإختيار

الافتتاحية

آفاق الديمقراطية، ملف هذا العدد. „هل ثمة حياة بعد الديمقراطية؟" هذا السؤال وجهته صحيفة برلينر تسايتونغ، في الخامس من تشرين الثاني/ نوفمبر من عام ٢٠١١، وذلك تعقيباً منها، على السجال، الذي انطلق على خلفية تنظيم اليونان، استفتاء حول برنامج الإنقاذ المالي للاتحاد الأوروبي. وليس ثمة شك في أننا هنا، إزاء إجراء لم يكن سابقاً لأوانه فحسب، بل عكس، أيضاً، شعوراً سياسياً بعيد المدى بعمق الأزمة، عكس شعوراً، بلغ أوجه، في جدل دار حول كفاءة النظام الديمقراطي الأوروبي، وشغل الرأي العام الأوروبي، على مدى أسابيع كثيرة.

الديمقراطية في البيئات المختلفة. بيد أن سرد قصة الديمقراطية، الهاوية في أزمة بينة، لا يمكن أن يكون سوى جزء من خطاب عالمي حول احتمالات تبني الديمقراطية ومناحي القصور فيها وحظوظها في التحول إلى واقع ملموس. وفي اليوم الراهن، اندلع جدل حول الديمقراطية في بيئات شديدة الاختلاف. فعلى سبيل المثال، احتدم، في البلدان العربية الواقعة في الشمال الإفريقي، جدل حول مدى صلاحية الديمقراطية، لأن تكون نظاماً، تقوم عليه، مستقبلاً، الحياة السياسية، في هذه البلدان. واتسم الجدل حول هذا الموضوع، بأهمية كبيرة، وذلك لأن هذه الدول كانت تسعى، بعدما أطاحت بحكامها المستبدين، إلى إقامة نظام سياسي جديد. فبالنسبة للطلائع الشابة، تجسد الديمقراطية الضمانة الأكيدة للارتقاء والتقدم. ولعل من نافلة القول التأكيد على أن ما تفرزه الديمقراطية من فرص مستقبلية ومشاركة في الحياة السياسية شيء مشرق. بيد أن هذا الجانب المشرق، يتعارض مع حركة التمرد، التي اندلعت في الكثير من البلدان الأوروبية، وغير الأوروبية، في وقت تزامن، تقريباً، مع الثورات العربية. فالأزمة المالية أزاحت النقاب، عن عجز الحكومات الوطنية، زعماً أو حقيقية، عن فرض إرادتها على الأطراف الفاعلة، في الاقتصاد العالمي وتسببت في أن يفقد الكثير من المواطنين ثقتهم بكفاءة السياسيين على توجيه الحياة الاقتصادية، بما يمن بالخير على الشعوب.

وعلى خلفية هذه الأزمة، تطورت قدرات عظيمة على حشد الجماهير في إطار حركات اجتماعية قوية. ففي كافة أنحاء المعمورة وحد الكثير من المواطنين، والشباب منهم على وجه الخصوص، صفوفهم وانتظموا في إطار حركة تحتج على التداعيات الاجتماعية التي أفرزتها الأزمة المالية وعلى التأثير الكبير، الذي تمارسه على القرارات السياسية والأطراف الفاعلة في الحياة الاقتصادية. وتعلن هذه الحركة عن تذمرها من تقلص الفرص المستقبلية المتاحة للشباب، على وجه الخصوص، ولكافة الفئات ذات التعليم والمهارات الجيدة. كما تؤكد إدانتها للنخب السياسية، اعتقاداً منها أن هذه النخب، تتصف بالفساد الإداري عادة، وتثير الاشمئزاز بتصرفاتها المريبة.

حدود الدولة الوطنية. ويتضافر مع هذه التطورات تطور آخر، لا يقل أهمية بأي حال من الأحوال: التشكيك المتزايد بالشروط المتحكمة بمدى التأثير الذي تستطيع ممارسته الدولة الوطنية. فالملاحظ هو أن مظاهر التبعية وخصوصا الاقتصادية منها في تزايد مستمر. من ناحية أخرى، يشكل تدفق الهجرة بأبعاد عالمية ونشأة جماعات مهاجرة تنحدر من قوميات عظيمة الاختلافات، عوامل تحدُ كثيراً من فاعلية التصورات المتحجرة، بشأن ماهية الهوية القومية، وخصائص الدولة الوطنية. أضف إلى هذا وذاك أن الشركات العابرة للقوميات تنشط بلا اعتبار للحدود الجغرافية الخاصة بدول العالم المختلفة. وهكذا تتزايد الحاجة لأن يشتمل الملف السياسي، على تلك المناحي من التوجيه الحكومي، التي لا يمكن التعامل معها بنجاح في الإطار الوطني. أي مسائل سلامة المناخ وفرض ضوابط على أسواق المال أو التعامل مع المسائل الخاصة بالأنظمة الضريبية الوطنية. وهكذا، وخلافاً لما هو مطلوب، تواظب التدابير المتخذة في حياتنا السياسية العملية على مواصلة اقتفاء المناهج التي كانت دارجة، في الدولة الوطنية الكلاسيكية. ومهما كانت الحال، فالأمر البين، هو أن إعادة هيكلة المؤسسات السياسية، تحث الخطى فعلاً، وأنها تكاد أن لا تساير تزايد الحاجات لفرض القيود الضرورية.

مسائل عالمية الأبعاد. وانطلاقاً من هذا الوضع، تتبلور مجموعة أسئلة تجري مناقشتها بصيغ مختلفة في أرجاء المعمورة. فهل ثمة أساس حقيقي لوجهات النظر المنتسبة إلى مصطلح «ما بعد الديمقراطية»، والزاعمة أن مجالات مهمة في المجتمعات الغربية، ما عادت تخضع للتوجيه السياسي، بل أمست تتحدد من قبل فاعلين اقتصاديين؟ وأين تكمن أسباب التبعية، وجذور المصالح المشتركة ودوافع الصراعات بين السياسة والاقتصاد؟ وما هي طبيعة العلاقة القائمة بين الديمقراطية والرأسمالية والنظم الاستبدادية؟ وما هي خصائص العلاقات المتبادلة بين الثقافة السياسية السائدة في مجتمع ما والنظريات الاقتصادية التي يأخذ بها هذا المجتمع؟ أي كيف تُنظم النشاطاتُ الاقتصادية وتُحدد أسسُ النظام الاقتصادي المعمول به. وهل تتعرض الديمقراطية للخطر، حين يتعرض الاقتصاد، لهذه الأزمة العاتية أو تلك؟ وإلى أي مدى يتوقف السلم الاجتماعي على بذل كل ما بالمستطاع، من أجل زيادة رفاهية المواطنين؟ وما هي السبل القويمة للحد من خسارة السياسة لشيء من شرعيتها؟ وما هي المؤسسات الضرورية، لأن يكون بالإمكان، اتخاذ قرارات ملزمة، وذات فاعلية على المستوى الدولي؟ وما هي العوامل الضرورية لنشأة وتطوير ثقافة سياسية تلتزم بالدفاع عن سيادة القانون وتعترف بضرورة اشتراك الشعب في اتخاذ القرارات السياسية وتتيح للرأي العام كل الفرص الضرورية لأن يعرب جهاراً عن شجبه للميول الاستبدادية؟

وغني عن البيان أن حركات اجتماعية كـ «احتلوا وول ستريت» لا تزيد، للوهلة الأولى، عن كونها مجرد تجسيد لتذمر معين. ولكن ما هو المطلوب لأن تفرز حركةٌ كهذه دوافع إيجابية لإعادة النظر في المشاركة السياسية وتعميق أسس هذه المشاركة وأساليبها؟ وما هي الصيغة التي نتمنى أن يكون عليها النظام السياسي في مجتمعنا؟ وما هي خصائص البناء السياسي القادر على تلبية أمنياتنا؟ وما هي عمليات التجديد والتكيف الضرورية لتحقيق ما نصبوا إليه؟ وهل المرء بحاجة إلى المزيد من المشاركة الجماهيرية؟ أم أنه بحاجة إلى مزيد من القرارات الصادرة عن أهل الخبرة وأصحاب الاختصاص؟ وما هي التصورات المتخيلة لإعادة النظر في هيكل نظامنا السياسي؟

وعلى خلفية الحراك الشعبي العربي أو ما بات يعرف بالربيع العربي في شمال إفريقيا ودول عربية أخرى كسوريا واليمن والبحرين وحركات الاحتجاج الحديثة في بلدان كإسبانيا وإسرائيل واليونان والولايات المتحدة الأمريكية، يمكن أن ينشأ عن المناقشة الدولية لهذه المسائل جدل يتعدى حدود الجدل الدائر على المستويات الوطنية. ففي كافة الاختلافات السائدة بين أسباب ودوافع وأهداف هذه الحركات لا يزال مصطلح الديمقراطية يلعب دوراً لا يستهان به ولا يزال يُناقش من وجهات نظر مختلفة. إن سرد خصائص القصص التي تجلت بها الديمقراطية يزيح، بلا ريب، الستار عن التوقعات والأمنيات والآمال الخائبة، التي خلفتها الديمقراطية من حيث كونها نظاماً سياسياً.

انعقاد ندوة متخصصة. ومن أجل الوقوف على طبيعة هذه المسائل المتباينة ومناقشتها في إطار عالمي الأبعاد ينظم معهد غوته بالاشتراك مع مؤسسة نيميتشك الخيرية (Stiftung Nemetschek) ومسرح ميونيخ كامر شبيله (Münchner Kammerspiele) وراديو DRadio Wissen بصفته مستشاراً لشؤون الإعلام ـ سلسلة ندوات حوارية بعنوان «آفاق الديمقراطية». فخلال الفترة الواقعة بين تشرين الثاني/ نوفمبر من عام ٢٠١٢ ونيسان/ أبريل من عام ٢٠١٣ ستتعقد في مسرح ميونيخ أربع ندوات بمشاركة باحثين من تسع دول. وبالتزامن مع كل ندوة من الندوات الأربع، ستتعقد في ثلاثة أماكن مختلفة من العالم، ندوة لمناقشة الموضوعات ذات العلاقة. وسيجري ربط المشاركين ببعضهم من خلال دائرة تلفزيونية مغلقة. وستُخصص كل واحدة من هذه الندوات العلاقة القائمة بين الثقافة الديمقراطية والمعارف الاقتصادية وصيغ الاحتجاجات الاجتماعية والتركيز على الأساليب الجديدة والقديمة الخاصة بمشاركة المواطنين في الحياة السياسية بنحو عام، وذلك للوقوف، على تاريخ الديمقراطية وعلى الصيغ التي ظهرت بها في الممارسات السياسية الحديثة العهد. وعلى هذا النحو سيكون بالإمكان الوقوف بشكل مباشر على صور الجدل السائد بشأن الديمقراطية في العالم الراهن وعلى الخصائص التي يتميز بها. وهكذا، وبمشاركة مدن كالقاهرة ومدريد ولندن وبكين وموسكو وبودابست وأثينا ونيويورك، ستعمل سلسلة الندوات على ربط أماكن وطنية مختلفة لتخلق منها منطقة عالمية واحدة، تُناقش فيها المسائلُ المتعلقةُ بالديمقراطية بلا حدود فاصلة وتتيح الفرصة المناسبة لإجراء حوار بناء بين جمهور هذه المدن.

إن مشروع «آفاق الديمقراطية» أخذ على عاتقه دراسة الخطاب الديمقراطي السائد من كل مظاهره المتباينة: الديمقراطية بصفتها الأمل المنشود من ناحية، وباعتبارها، من ناحية أخرى نظاماً سياسياً يقوم في مجتمعات تئن تحت وطأة الأزمة. أي بوصفها نظاماً سياسياً يوحد بين صفوف الشعب تارة ويتسبب في إقصاء البعض منهم تارة أخرى أو بوصفها نظاماً سياسياً تتجلى فيه تارة، سيادة الأمة وطورا سيطرة المصالح الخاصة على المصالح العامة.

كلمة لا بد منها بشأن هذا العدد من مجلة فكر وفن. إن هذا العدد يجسد، برنامج سلسلة الندوات المذكورة بأسلوبه الخاص، يجسده من خلال التركيز على التطورات والسياقات التاريخية في العالم الإسلامي. هذا العالم الذي يمر حالياً بتحولات، أكثر جذرية، من التحولات التي يمر بها العالم الغربي. والديمقراطية هي الكلمة السحرية في كافة هذه التحولات. الديمقراطية أضحت كلمة متداولة، حتى على لسان مَنْ كان مِن أعدائها. فالاعتراف بحق الانتخاب ومحاولة استخدام الديمقراطية، بنحو أو آخر، لكسب الشرعية صارت من الأمور المألوفة حتى في بلدان كإيران وسوريا. ولهذا السبب، نترك للقارئ الفرصة، لأن يمتع نفسه بالرحلة المشوقة إلى قام بها هذا العدد إلى عالم الخطاب والجدل المحتدم حول الديمقراطية.

معهد غوته، قسم العلوم والتاريخ المعاصر
هيئة تحرير فكر وفن

كريمة الشوملي، سلسلة: «صمت»، ٢٠٠٧.
من كتاب: *Arab Photography now*, Berlin 2011





مجلة «فكر وفن»

عدد ٩٧، السنة الحادي الخمسون ٢٠١٢

الناشر: معهد غوته

إدارة التحرير: شتيفان فايدنر

هيئة التحرير:

شتيفان فايدنر، أحمد حسو

المراجعة اللغوية:

أحمد فاروق، أحمد حسو

الإخراج الفني: ميشائيل كروب، بون

الصف والإخراج الفني:

م. أمين المهتدي

المهتدي للنشر، كولونيا/برلين

الطباعة: شريكهازه للطباعة

عنوان الناشر:

Goethe-Institut e.V.

Dachauer Str. 122

80637 München, Germany

عنوان إدارة التحرير:

Fikrun wa Fann

Prälat-Otto-Müller-Platz 6

D-50670 Köln, Germany

البريد الإلكتروني:

fikrun@goethe.de

إنترنت:

www.goethe.de/fikrun

ISSN 0015-0932

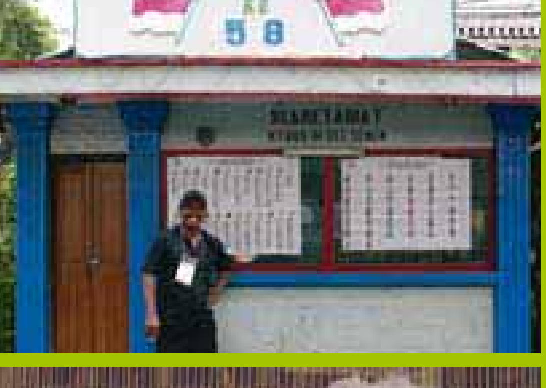
«فكر وفن» مجلة ثقافية تصدر ثلاث مرات في السنة وتوزع مجانا.

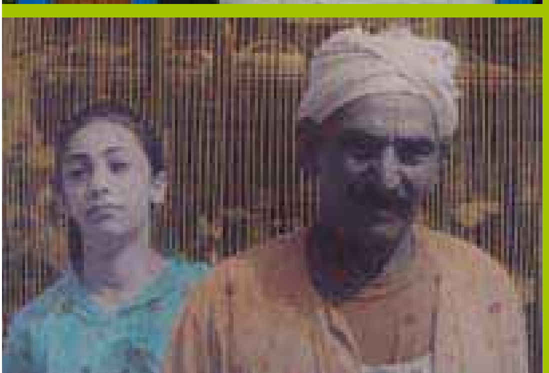
يحق لأصحاب المكتبات أن يبيعوها بسعر لا تتجاوز قيمته ٢،٥ يورو/دولار.

المقالات المنشورة في العدد لا تعبر بالضرورة

عن وجهة نظر هيئة التحرير ومعهد غوته.











آفاق الديمقراطية

إضاءات

الغلاف الأمامي: صورة جوية لأناس تحتشد، لتشكل فقاعة كلام

Photo: Jürgen Ziemer, Gettyimages

الغلاف الخلفي: صورة جوية لأناس احتشدت وشكلت فقاعة كلام

Photo: Jürgen Ziemer, Gettyimages

الغلاف الأمامي من الداخل: منال الضويان، من سلسلة «الاختيار، ٦»، ٢٠٠٥.

من كتاب: Arab Photography now, Berlin 2011

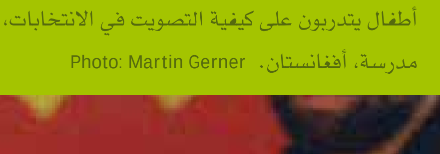
© Rose Issa Projects/Kehrer-Verlag

الغلاف الخلفي من الداخل: منال الضويان، من سلسلة «الاختيار، ٢»، ٢٠٠٥.

من كتاب: Arab Photography now, Berlin 2011

© Rose Issa Projects/Kehrer-Verlag

آفاق الديمقراطية



أطفال يتدربون على كيفية التصويت في الانتخابات، مدرسة، أفغانستان. Photo: Martin Gerner



كيف يمكن وضع البنى الديمقراطية في إطار تنال به الاتفاق على المستوى العالمي؟ ألا تعوق العولمة الديمقراطية؟ لكن سن حقوق أساسية عامة للانسان، في استقلال عن الشعب أو عن الدولة القومية، تقليد ضارب في القدم. إنه يمتد من كانط إلى هابرماس، ويطرح الأسئلة الحاسمة في القرن الحادي والعشرين.

سيلا بن حبيب Seyla Benhabib

من كانط إلى هابرماس

هل يمكن الجمع بين الكوسموبوليتية والديمقراطية؟

إن مناسبة احتفال هابرماس بعيد ميلاده الثمانين، مدعاة لي للاحتفال أيضا. فقبل ثلاثين سنة توجهت في إطار منحة لمؤسسة ألكسندر فون هامبولت، وبالضبط خريف ١٩٧٩ إلى ألمانيا للدراسة لدى هابرماس في مؤسسة ماكس بلانك في ستارنبيرغ.

ومنذ البداية أدركت أن هابرماس هو الشخصية المعاصرة في التقليد الطويل للكوسموبوليتية. وتعني الكوسموبوليتية بالنسبة لي الاعتراف بأن البشر شخصيات أخلاقية لها الحق في الحماية من طرف القانون، وليس ذلك انطلاقا من الحقوق التي يتمتعون بها كمواطنين أو أعضاء في مجموعة إثنية ولكن ببساطة كبشر. علاوة على ذلك تعني الكوسموبوليتية بأن حدود البلدان في القرن الحادي والعشرين ستزداد شفافية وأن العدالة داخل الحدود والعدالة خارج الحدود ستصبحان أكثر التحاما، حتى وإن حدثت توترات بينهما. وانطلاقا من هذا الموقف الإنساني والكوسموبوليتي نجد عند هابرماس منذ البداية إرادة „إشراك الآخر” بغض النظر عن انتمائه القومي.

لكن فهم الكوسموبوليتية بهذه الطريقة يجعل من الصعب التوفيق بينها والديمقراطية. فالديمقراطية تعني بناء جماعة سياسية بقواعد واضحة، يتم عبرها تحديد العلاقات بين الداخل والخارج. وفي الديمقراطية يستمد الدستور شرعيته من الإرادة الجمعية والمتحدة للشعب، وكما يقول البند العشرون من الدستور „كل سلطات الدولة مصدرها الشعب”. فالشعب الديمقراطي يقبل سلطة القانون لأنه في الآن نفسه واضع ومستقبل هذا القانون. إن مواطن ديمقراطية ما ليس بالمواطن العالمي، بل مواطن داخل مجموعة سياسية محددة، بغض النظر عما إذا كان ذلك يتعلق بدولة مركزية أو فدرالية، باتحاد أوروبي أو اتحاد للدول.

لكن كيف يمكن التوفيق بين ذلك والرؤية الكوسموبوليتية للعدالة غير المرتبطة بحدود دولة ما؟ أو مع رؤية تقول بالحدود الشفافة التي لا يملك ممثلو الشعب سلطة كبيرة عليها؟ وأليس „الحق في أن تكون لنا حقوق”، في لغة حنا آرندت، هو دائما حق الإنسان العضو في مجموعة سياسية معينة؟ إذن هل يعني ذلك أنه يتوجب تسمية ذلك ليس بالكوسموبوليتية والديمقراطية ولكن بالكوسموبوليتية أو الديمقراطية؟ ما هي العلاقة إذن بين القيم والآمال الكوسموبوليتية والديمقراطية الدستورية؟

أريد أن أبدأ بتقديم نبذة عن الكوسموبوليتية في تاريخ الفكر السياسي، لأعود بعدها لمشكلة الحدود الوطنية التي توضح أكثر من غيرها التوترات القائمة بين الكوسموبوليتية والديمقراطية.

الكوسموبوليتية نبذة تاريخية موجزة

يتكون مصطلح الكووسموبوليتية من «كوسموس» أي الكون و «بوليتس» المواطن. وتوجد توترات واضحة بين هذين المصطلحين. مونتين كتب بأن أحدهم سأل سقراط عن وطنه فأجاب: ليس أثينا ولكن العالم. فسقراط الذي كانت معرفته أكبر وأعظم من كل الآخرين نظر إلى الكون كوطنه ومعرفته وأعماله الخيرة وحسه المدني كانت لكل البشرية، بعكسنا نحن الذين لا ننظر إلا لأقدامنا. لا أحد يعرف إن كان ذاك فعلا جواب سقراط لكن القصة نقلها سيسيرو في كتابه محادثات نوسكولوم وإيبكتيت في «المباحثات» وبلوتارك في كتابه دي إيغزيليو حيث يمدح سقراط لأنه ليس أثينيا أو يونانيا ولكن رجلا «كونيا». لكن ماذا يعني أن يكون المرء كونيا وكيف لكوني أن يكون ديمقراطيا إذا كانت الديمقراطية بالنسبة عند اليونان لا تتحقق إلا داخل حدود الدولة؟ أرسطو كان يقول بأنه للحياة خارج حدود المدينة يتوجب على الإنسان أن يكون إما حيوانا أو إلها. وبما أن البشر ليسوا هذا ولا ذاك والكوسموس ليس المدينة، فإن الكوسموبوليتي ليس فعلا بمواطن ولكنه كائن آخر. ويؤكد الكلبيون مثل ديوجين هذا الاستنتاج، ويزعمون بأنهم لا يشعرون في كل مدينة بأنهم في بيتهم، وإنما هم لا يبالون بكل المدن. إن الكوسموبوليتي رحالة دون وطن، يعيش في انسجام مع الطبيعة والكون ولكن ليس مع مدينة البشر التي ينأى بنفسه عن ترهاتها. إن بعض المعاني السلبية لهذا المصطلح والتي نعرفها من التاريخ اللاحق، مثل النقد الموجه لـ «الكوسموبوليتية المجتثة»، نصادفها في هذه العصور القديمة.

لكن ضد هذه الصيغة السلبية عن الكوسموبوليتية كثقافة ترحال بلا مدينة دولة، تقوم الحكمة الرواقية التي ترى أن الإنسان لا يتقسم مع الآخرين القوانين السائدة داخل دولة ما ولكن أيضا العقل الذي يجعل من البشر كائنات عاقلة. في تأملاته الذاتية كتب مارك أوريل

„إذا كنا نشترك في ملكة التفكير فإن ذلك يعني أننا نشترك في العقل. وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أننا نشترك في القوانين، وإذا كان الأمر على هذه الحال، فذلك يعني أننا كمواطنين نشارك في إدارة دولة، وإذا كان الأمر كذلك فإن العالم هو في الآن نفسه دولة".

إن فكرة نظام يتجاوز الاختلاف بين حق الناس في دول متعددة ويتجذر بدلا من ذلك في النظام العقلاني للطبيعة، سوف تتحد في القرون اللاحقة بالمبدأ المسيحي عن المساواة العامة. فقد ألهم القانون الطبيعي للرواقيين فكرة الدولة الإلهية المسيحية خلافا لدولة البشر الأرضية، لتجد في النهاية طريقها إلى نظريات القانون الطبيعي للفكر السياسي المعاصر لدى توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو و إمانويل كانط.

هذه التقييمات السلبية والايجابية المرتبطة بكلمة كوسموبوليتي والتي نصادفها بدءا في الفكر اليوناني والروماني ستستمر عبر القرون: فالكوسموبوليتي هو شخص ينأى بنفسه سواء في فكره أو سلوكه عن الأعراف والقوانين وينظر إليها من وجهة نظر نظام أسمى، هو العقل. أما المنظر الذي سيبعث الحياة في الرؤية الرواقية للكوسموبوليتية وسيعطي لهذا المفهوم اتجاها جديدا فهو إمانويل كانط. فمع كانط سنرى بأن الكوسموبوليتية والديمقراطية، وقد أدمجتا في دستور جمهوري، ليستا بالضرورة غير قابلتين للوحدة، بل لربما يتطلب فعلا كل واحد منها الآخر.

من الكوسموبوليتي إلى المواطنة العالمية إمانويل كانط

يحظى كتاب كانط «نحو السلام الأبدي»، الذي ألفه سنة ١٧٩٥ بمناسبة اتفاقية بازل للسلام بين بروسيا وفرنسا الثورية، باهتمام جديد منذ بضع سنوات. فبالنظر إلى عولمة السياسة، أصبحت رؤيا «سلام دائم بين الدول» موضع اهتمام كبير. وقد صاغ كانط فكرته عن السلام في بنود ثلاثة: „يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستورا جمهوريا" و "يجب أن يتأسس حق الشعوب على اتحاد دول حرة"، أما البند الثالث فيقول بضرورة „أن يقتصر الحق العالمي على ابتكار شروط حسن الضيافة العالمية". إن كانط يستعمل في هذا البند الثالث مصطلح «القانون العالمي» بوضوح. وبما أنه مدرك لغرابة مصطلح «الضيافة» في هذا السياق، يشير على سبيل الاحتياط أنه حتى هنا "كما في البند السابق بأن الكلام لا يجري عن فيلونتروبي (محبة الإنسان) وإنما عن القانون". وبلغة أخرى: الضيافة ليست فضيلة اجتماعية، ليست فعلا إنسانيا أو كرما اتجاه الغرباء، الذين يحضرون إلى بلدي أو لظروف طبيعية أو تاريخية يحتاجون مساعدتي، بل إن الضيافة أكثر من ذلك، إنها «حق»، لكل الناس، بما أنه يمكن النظر إليهم كمواطنين بالقوة في «دولة الإنسان العامة»، الجمهورية العالمية. لكن على الرغم من ذلك فإن «الحق» في «الضيافة» أمر غريب، لأنه لا يتعلق بالناس الذين ينتمون للدولة نفسها ويخضعون للقانون ذاته، ولكنه ينظم التفاعلات بين بشر، ينتمون لدول مختلفة ويلتقون عند حدودها.

وبهذا المعنى، تعني لفظة ضيافة حسب كانط: „حق كل غريب في ألا يعامل، في البلاد التي يحضر إليها، معاملة العدو. يجوز رفض استقباله إذا كان هذا الرفض لا يعرض حياته للخطر، لكن لا يجوز التصرف عدائيا تجاهه طالما التزم السلوك السلمي خلال إقامته. ليس المقصود هو حق الضيافة الذي قد يدعيه (فهذا يستلزم اتفاقية خاصة يحظى، بفضلها، بمنزل يقيم فيه مدة من الزمن)، إنما المقصود هو حق الزيارة الذي يجيز لجميع الناس أن يتبرعوا بالانتماء إلى المجتمع بموجب حق التملك المشترك للمساحة الأرضية، فبما أن الأرض كروية الشكل، لا يستطيع البشر أن يتفرقوا عليها إلى ما لانهاية، إنما هم مضطرون، في نهاية الأمر، أن يتحملوا بعضهم البعض متجاورين".

ويفرق كانط هنا بين حق دائم في البقاء، «حق الضيافة» وبين حق في البقاء زمني، «حق الزيارة». ويمكن تقديم حق الضيافة عبر اتفاقية حرة، عبر «عقد خيري» يتجاوز ما يدين به الإنسان أخلاقيا للآخرين. إن دعوة كانط إلى عدم رفض دخول من يحتاجون مساعدة إلى البلد، إذا ما كان هذا الرفض يشكل خطرا على حياتهم، اعتمد سنة ١٩٥١ كقاعدة قانونية في اتفاقية جنيف الخاصة باللاجئين، والتي تقضي برفض الترحيل القسري للاجئين وطالبي اللجوء إلى بلدانهم الأصلية، إذا ما كان ذلك يهدد حريتهم وحياتهم. وطبعا بإمكان الدول الحرة أن تفسر هذه القاعدة، حين تعمد إلى فهم مصطلحات الحياة والحرية وفقا لرغبتها، أو الالتفاف عليها عن طريق تسليم اللاجئين أو طالبي اللجوء إلى بلد ثالث. لقد تنبأ كانط بهذا التوسط بين الالتزام الأخلاقي تجاه طالبي اللجوء والمصلحة الخاصة، وعمل على شرعنته. إن الترتيب المعياري لهذين المطلبين الالتزام الأخلاقي تجاه الثالث والمصلحة الشخصية الشرعية هو وبغض النظر عن الأخطار المحدقة باللاجئين الذين تم ترحيلهم، أمر مبهم. وفي الحالات الأخرى يسمح هذا الالتزام بحرية وسلامة الضيف، بتأويل خاص من طرف الدول المستقلة، حتى لا يصبح هذا الالتزام، التزاما غير محدود.

من الدولة مرورا بالشعب وإلى القانون العالمي

ترك كانط وصية تقبل أكثر من تأويل: كان يريد شرعنة التوسع التجاري البحري للرأسمالية، لأن من شأن ذلك أن يقرب بين الأعراق البشرية، لكن دون أن يعمد إلى شرعنة الامبريالية الأوروبية. إن حق الزيارة العالمي يسمح بالإقامة المسالمة لوقت محدد من الزمن في بلد ما، لكنه يرفض سرقة واستغلال وغزو واستعباد من ننزل ضيوفا عندهم، كما عبر كانط عن ذلك في معرض حديثه عن محاولات الغزو الأوروبية في الصين واليابان. لقد كان التفريق في القرن الثامن عشر بين «حق الضيافة» و «حق الزيارة» في سياق التطور الذي عرفته الامبريالية الأوروبية البحرية، تقدميا، لكنه لم يعد كذلك بالنسبة لعصرنا. إن على الدستور أن يضمن حقوق المواطنة للأجانب ولا يجب النظر إلى ذلك كعقد خيري. وطبعا فإن الحق في الجنسية مرتبط بتحقيق شروط محددة، تحددها الدولة الديمقراطية. لكن «الحق في الجنسية» أو «قانون الجنسية» يندرج في إطار حقوق الإنسان، إذ ينص عليه البند الخامس عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ويؤكد „أن لكل فرد حق التمتع بجنسية ما" كما أنه „لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو إنكار حقه في تغييرها".



«ميدان التحرير»، القاهرة. للمصور الفرنسي: ريمي أوشليك، الذي قتل خلال قصف بابا عمرو بحمص.
Photo: Rémi Ochlik/IP3, Bureau 233

إنا مدينون لكانط بتفريقه بين القانون العام الذي ينظم العلاقات القانونية بين الأشخاص داخل كيان محدد، والقانون الدولي الذي ينظم تلك السائدة بين الدول والقانون المدني العالمي، الذي ينظم العلاقات القانونية بين أشخاص لا ينظر إليهم كأعضاء في شعب معين، بل كمواطنين في مجتمع مدني عالمي. إن كانط حين يوضح بأن الفاعلين الأساسيين على المستوى الدولي ليسوا دولا وزعامات سياسية فقط ولكن أيضا مواطنين من تكتلات مختلفة، فإنه يمنح المفهوم الكوسموبوليتي معنى جديدا، وأعني بذلك المواطن العالمي. إن فكرة المواطنة العالمية تتضمن أملا طوباويا، يرى أن التجارة من شأنها أن تدعم السلام بين الناس. إن تكثيف العلاقات بين الناس سيقود إلى „أن خرقا للقانون في مكان ما على هذه الأرض، يشعر به كل الناس". إن المواطنة العالمية هي أولا نظام قانوني جديد، يرى أن البشر بكل بساطة، وبما أنهم بشر، يملكون حقوقا معينة. (رغم اتفاقنا المبدئي مع كانط، يتوجب علينا أن لا ننسى الجوانب السلبية أيضا في ليبراليته رغم إنجازها المدهش: ففي جمهورية كانط ينظر إلى الخدم والنساء كتلاميذ بدون ملكية، كأطفال للجماعة، ووضعهم القانوني يرتبط برب العائلة).

من المواطنة العالمية إلى القانون المدني العالمي. هابرماس

الأطروحة التي تقول بأننا - منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ - دخلنا في مرحلة تطور للمجتمع المدني العالمي والتي تتميز بالانتقال من عالمية معايير العدالة إلى كوسموبوليتيتها، تشهد رواجا كبيرا. ففي الوقت الذي تتبع فيه معايير القانون الدولي من واجبات تعاقدية، اتفقت عليها الدول وممثلوها، ترتبط المعايير الكوسموبوليتية بالأفراد، الذين ينظر إليهم كأشخاص أخلاقيين وقانونيين في مجتمع مدني عالمي. وحتى وإن وجدت المعايير الكوسموبوليتية أصلها في الواجبات التي تعمل كاتفاقيات، مثل ميثاق الأمم المتحدة واتفاقيات حقوق الإنسان المختلفة، فإن الجدير بالملاحظة فيها، أنها تقيد عمل الدول وممثليها، بل أحيانا تقف ضد إرادة الموقعين عليها. إن ذلك ما يميز العديد من اتفاقيات حقوق الإنسان التي دخلت حيز التنفيذ منذ الحرب العالمية الثانية.

لقد تحول القانون الدولي، بشكل حاسم، بفضل هذه البنود القانونية العامة. طبعا من الطوباوية لربما وصفها بالخطوة الأولى باتجاه «دستور عالمي»، لكن لا غرو أن الأمر يتعلق بأكثر من مجرد اتفاقيات بين دول، بل بمكونات المجتمع المدني العالمي. وفي إطار هذا المجتمع لا يتمتع الناس بحقوق انطلاقا من هويتهم كمواطنين داخل بلد ما، ولكن بدرجة أولى لأنهم بشر. ورغم أن الدول تظل أقوى فاعل، لكن مدى قرارتها الشرعية سيتراجع. علينا إعادة التفكير بالقانون الدولي انطلاقا من خلفية هذا المجتمع المدني العالمي الذي يوجد في طور التشكل والذي تتهدده الحروب والعنف والتدخل العسكري. وهذا التحول الذي يشهده القانون ستكون له نتائج على إدراكنا للعلاقة بين الكوسموبوليتية والديمقراطية في عصرنا.

إن سؤالنا لا يتعلق بشكل أساسي بالكوسموبوليتية والديمقراطية ولا بالكوسموبوليتية أو الديمقراطية ولكن يتعلق خصوصا بالديمقراطية في عصر الكوسموبوليتية القانونية. ومن هذه النقطة يبدأ التصور الكوسموبوليتي ليورغن هابرماس.

يرى هابرماس أنه في عصرنا الحالي „كل تصور فلسفي عن تشريع للسياسة العالمية لا بد أن يأخذ بالاعتبار الأفراد والدول، بوصفهما العنصرين المكونين للذوات المؤسسة لدستور عالمي". إنه يؤكد خصوصا على ضرورة ألاّ يقوم هذا النظام القانوني المتعدد „على تعويض عالم الدولة بسلطة جمهورية عالمية، ستتجاهل الأساس القائم داخل الدول والذي يتمثل في الثقة المتراكمة وما يرتبط بها من إخلاص المواطن لأمته". وبدلا من ذلك يرى هابرماس أننا نحتاج إلى مؤسسات للوساطة ومنظمات اقتصادية على المستوى الإقليمي

وأخرى أمنية وأخرى دولية، تدافع من جهة عن الحقوق الكوسموبوليتية للأفراد ومن جهة ثانية تدعم الديمقراطية داخل البلدان.

الكوسموبوليتية الاقتصادية

وجهت انتقادات كثيرة لهذا التصور عن كوسموبوليتية ديمقراطية كما عرفناها في التقليد الممتد من كانط وحتى هابرماس. فالمدافعون عن عولمة اقتصادية مثل توماس فريدمان (على الأقل في كتابه «العالم مسطح») يختزلون المعايير الكوسموبوليتية في رواية سطحية لحقوق الإنسان: الحرية، العدالة والملكية، مؤكدين بأنها تتماشى مع توسع السوق الحرة والتجارة الدولية.

ونشهد في هذا الشأن تضامنا مثيرا للانتباه بين الليبراليين الجدد، المنظرين للعولمة والمنظرين الماركسيين الجدد لـ «الإمبراطورية» وخصوصا أنطونيو نغري ومايكل هارت. فهارت ونغري يفرقان كما هو معروف بين الإمبريالية والإمبراطورية، من أجل الإمساك بالمنطق الجديد للنظام العالمي. ففي الوقت الذي تحيل فيه كلمة «إمبريالية» إلى نظام عنيف واستغلالي، عبر فرض قوة إمبريالية لإرادتها على الآخرين، تحيل الإمبراطورية إلى نظام من القواعد والمحددات والبنيات، مجهول الهوية، يحدد حياة الناس في إطار الرأسمالية المعولمة.

فبالنسبة للرأسمالية المعولمة من الضروري حماية الحق الفردي في تبادل البضائع والخدمات بشكل حر في الأسواق، وخصوصا من الضروري احترام الاتفاقيات المبرمة وتنفيذها. إن الإمبراطورية هي سلطة الرأسمال المتنامية باستمرار، والتي لا تتوقف عن اكتساح مجالات أخرى، وفرض سيطرتها عليها.

وفي ظل الأزمة الاقتصادية الشاملة التي لم نشهد لها مثيلا منذ عام ١٩٣٠ سيجد النقد الماركسي الجديد للرأسمالية العالمية أنصارا جدد. لكن ما يدعو إلى السخرية هو أن الإمبراطورية (الولايات المتحدة الأمريكية) فقدت توازنها وأن السوق اكتسحتها. يتوجب علينا إعادة التفكير بقواعد ومحددات السوق العالمية وفرض معايير قانونية كوسموبوليتية في مجال الاقتصاد. يتوجب إذن اليوم على الكوسموبوليتية أن تقود العديد من المشاريع المتداخلة للنظام العالمي الجديد. فالاقتصاد العالمي تعرض لضربة قوية وسريعة، وتتحمل إيديولوجية تحرير الأسواق لإدارة بوش وأنانية وجشع القطاع المالي المسؤولية عن ذلك ولكن أيضا انهيار الثقة الاجتماعية وأنظمة الضمان الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية والتي ظهرت للعيان بسبب ردة الفعل الكارثية على إعصار كاترينا.

إن حقبة الأنانية هذه داخل الدول الرأسمالية تعكس تطورا عالميا. فالمساعدات التنموية للدول الفقيرة تراجعت ولا تقدم الحكومات أمنا كافيا لشعوبها في مناطق واسعة من أفريقيا، أفغانستان، أمريكا الوسطى وبورما. والدول المنهارة تترك الميدان لقبائل إثنية دينية، تخوض الحرب فيما بينها، مناطق للتجارة الحرة لا وجود فيها لحقوق إنسان ولا لحقوق مواطنة أو حقوق اجتماعية واقتصادية للفلاحين والعمال. وبسبب المأزق الذي تعيشه اقتصاديات العديد من الدول النامية، يتم الاجهاز على الحقوق الاجتماعية أكثر فأكثر، من أجل جلب الاستثمارات الأجنبية والدفع بالنمو الاقتصادي.

ولهذا فنحن لا نحتاج فقط إلى تنظيم أكثر قوة للأسواق المالية ومراقبة أكثر صرامة، حتى تحترم مراكز النمو والتجارة الحرة قانون العمل العالمي وحقوق الإنسان والبيئة، بل نحتاج إلى إعادة تفكير بالعدالة التوزيعية على مستوى العالم. ولتحقيق ذلك يتوجب علينا أن نعيد تشكيل خارطة العالم في رؤوسنا بشكل يجعلنا لا ننظر إلى التبعية المتبادلة في قضايا الاقتصاد والبيئة كحقبة مؤقتة في تاريخ الشعوب، ولكن كأساس حاسم تقوم عليه الحداثة، وكتاريخ إنساني عالمي. وبلغة أخرى يتوجب علينا أن نعي هذه التبعية العالمية التي أدركها كانط بمعرفته المحدودة في القرن الثامن عشر.

حدود «الشعب»

التصور الكوسموبوليتي يتطلب منا أيضا إعادة النظر بمشكل الحدود داخل نظرية الديمقراطية، والذي يصطلح عليه أيضا مشكل تكون الشعب. فبينما استعمر الغرب في القرن الثامن عشر بقية العالم، فإن «بقية» العالم اليوم أصبحت في مركز الأحداث: الهجرة تتبع نماذج انزياحات متوقعة بين المركز والأطراف. وهو ما يعني أن حدود شعب ما، كما هي معطاة تاريخيا، لا يمكن أن تستمر على حالها. فنماذج الهجرة المعولمة ـ والتغييرات المستمرة التي تخضع لها، تظهر بوضوح، بأن الشعوب عبر التاريخ تكونت وما برحت تتكون من جديد. أريد هنا أن أستشهد برأي زميلي روبرت دال من جامعة يال، الذي كتب يقول: "إن قضية اتخاذ القرار بشأن أي الأشخاص ينتمون بشكل شرعي إلى شعب ما (...) وانطلاقا من ذلك يحكمون أنفسهم في ظل جماعة ما، هي قضية منسية من طرف كل الفلاسفة الكبار الذين كتبوا حول الديمقراطية. وأعتقد أن ذلك يعود إلى أنهم اعتبروه أمرا بديهيا أن الشعب قد تكون (...) وأن الدولة هي ما هي عليه، وأن الدولة الأمة هي ما صنعه التاريخ بها، الأثينيون هم الأثينيون والكورنث هم الكورنث واليونانيون هم اليونانيون".

لكن مع ذلك لا يوجد إجراء ديمقراطي يسمح باتخاذ قرار ديمقراطي حول من يتوجب أن ينتمي إلى الشعب ومن لا، لأن مثل هذا القرار يتضمن بدءا التفريق بين من يحق لهم اتخاذ القرار وأولئك الذين لا ينتمون إلى الشعب. إننا نقف أمام مأزق لا مهرب منه. ورغم أنه لا يمكن تجنب هذا المشكل المنطقي، إلا أن هناك حلولا لمشكلة تشكل الشعب، أكثر عدالة وأكثر ذكاء من غيرها. ولهذا فإنه ينتمي، لا غرو ، في زمننا إلى التصور الكوسموبوليتي واجب أن لا تتم معاملة الضيف كضيف ولكن كشخص يمكنه أن يصبح مواطنا أو عضوا في المجتمع، أو في لغة هابرماس، يصبح في زمن العولمة «إشراك الآخر» واجبا من واجبات المجتمع المدني العالمي، الذي لا يقف عند حدود قومية.

سيلا بن حبيب: أكاديمية تركية، أستاذة العلوم السياسية في جامعة يال الأمريكية.

محاضرة ألقتها الكاتبة في مؤتمر حزب الخضر الألماني في إطار فعالية „الذكرى الستون للدستور الألماني ـ دعم أسس الحرية". ونشر النص لأول مرة في مجلة:
Blätter für deutsche und internationale Politik, 6/2009

ترجمة: رشيد بوطيب

بعكس ما يتخيل المرء عموماً فليس سهلا على الإطلاق أن نعرّف بدقّه متى يكون المرء ديمقراطياً أو ما الذي يميّز الإنسان الديمقراطي. يحتاج البشر قبل كل شيء إلى الحرية في أن يستطيعوا تصوّر وجود بدائل سياسية. قبل أن يستطيع الديمقراطي أن ينتخب يجب أن يمتلك القدرة على تنمية الإحساس بحرية الانتخاب أولاً في تصوّراته الخاصة وأن يسمح بالشيء نفسه للآخرين أيضاً.

ريغينالد غرونبرغ Reginald Grünenberg

متى يكون المرء ديمقراطيّاً؟

محاولة في الشخصية الديمقراطيّة

يبدو السؤال المطروح في عنوان المقال بسيطاً إلى درجة أن المرء قد يعتقد بوجود جواب جامع مانع، حاسم ومختصر عليه. لكنّ أية محاولة لذلك لن تلبث أن تفشل وبسرعة. حاولوا ذلك بأنفسكم! اشرحوا بجمل قصيرة ماذا يعني الإنسان الديمقراطي. بالمناسبة: لا تصلح أجوبة كالتالية: „هو إنسان يعيش في دولة ديمقراطية"، أو: „النوع من البشر الذي تتشكل منه دولة ديمقراطية". والسبب هو أن الكثير من الديمقراطيّات تتحمّل وجود كمّية من غير الديمقراطيّين ضمنها. ومن الجهة الثانية فثمة ديمقراطيين في دول لا يمكن وصفها بالديمقراطية أبداً. وفضلا عن ذلك فما تلك سوى محاولات لشرح ماهيّة غير معروفة باستعمال ماهيّة معروفة، وليس شرحها انطلاقاً منها هي بالذات. يتوجّب على التعريف الصحيح أيضاً أن يزوّدنا بمقاييس للتفريق ما بين الديمقراطي وغير الديمقراطي. يبدو إذن أن المسألة فعلا ليست بهذه البساطة. أليس كذلك؟ لكنّكم يمكن أن تقوموا بتجربة أخرى: ادخلوا الشبكة العنكبوتية وابحثوا عن المفهوم «ديموقراطي»، أو حتى عن „ما هو الإنسان الديمقراطي أو ما معنى ديمقراطي؟". هاهم أخيرا: إنهم أعضاء أحزاب معيّنة تسمّي نفسها ديمقراطية. لكن لا. هذا ليس صحيحاً أيضا. لابأس بفرصة أخيرة: فلعلنا نحن الألمان فقط من لا يعرفون ما هو الإنسان الديمقراطي. فلنجرب السؤال بالإنجليزية إذن: What is a democrat?، لأن العالم الذي يتكلم الانجليزية أكبر بكثير كما أنّه كان دائما سابقاً لنا في مسائل الديمقراطية. لكنّ النتائج مخيّبة للآمال بالدرجة نفسها.

السبب الأساسي لاندهاشنا هذا هو أننا في «الغرب» لا نكتفي بمنح الديمقراطية كل هذا التعظيم عندنا فقط، بل ونريد تصديرها إلى العالم كله وإسعاد كل الشعوب بها. صحيح أن هذا السلوك قابل للتفهّم منطقياً بل ويتطابق مع خبرتنا بأن ديمقراطيةً ما تحتاج كي تستطيع البقاء على الحياة إلى عدد معيّن ـ وإن غير محدّد تماماً ـ من الديمقراطيّين. لكنّنا لا نعرف رغم ذلك ماهو كنه الديمقراطيّ. وبالرغم من هذا فنحن نريد أن نجعل كلا من العراق وأفغانستان وحبّذا الصين أيضا ديمقراطيةً. ولا ننس الأمم العربية أيضاً، التي حرّرت نفسها من مستبدّيها بهذا الشكل المذهل وغير المتوقّع. صحيح أنّنا نحس كيف يمكن أن يكون المرء ديمقراطيّا، ولدينا فكرة مبهمة عن معنى ذلك، لكنّنا لا نملك الكلمات الكافية للتعبير عنها. وعلي للأسف أن أخبركم بأننا لن نستطيع حل مشكلة التعريف هذه نهائيا هنا، بسبب أبعادها ومستتبعاتها الأبعد بكثير مما يستطيع أن يوحي به سؤال صغير كالذي بدأنا به.

مشاكل التعريف

لو صعدنا درجة أعلى في مستويات التحليل وبحثنا عن المفهوم الأشمل، أي الذات السياسية والذي ليس مفهوم الديمقراطي إلا واحداً من تنويعاته فسوف يتكرّر الشيء نفسه: „ما هي الذات السياسية؟" سنسأل ثمة ولن نجد جواباً ولن يفيدنا الإنترنت شيئا وستزداد حيرتنا، فالماركسية تعتبر أن الطبقة العاملة هي الذات السياسية أو أنها منذ لينين الحزب الشيوعي. وهي لدى القانوني النازي كارل شميت الدكتاتور الذي له صلاحية فرض حالة الطوارئ. وهكذا فلا نتقدّم هنا أية خطوة إلى الأمام. وعلى درجة أعلى في مستوى التجريد سنجد مفهوم الفرد. سنتبع حدسنا بأن البشر هم أفراد طبعا. وبهذه الصفة يستطيعون أن يكونوا ذواتاً سياسيةً. وكذوات سياسية يستطيعون من جهة أخرى أن يكونوا ديمقراطيين أيضاً. ولكن إن طرحنا السؤال بشيء من التردّد: „ماهو الفرد؟" فسنغرق في طوفان من الأجوبة الفلسفية والسوسيولوجية والسيكولوجية المختلفة تماماً والتي لا تساعدنا في التقدّم في بحثنا أبداً.

إن التسلسل القياسي للمفاهيم فرد ـ ذات سياسية ـ ديمقراطي سيظلّ إذن عصيّاً على محاولتنا هذه للوصول من خلال تعريفات وافية إلى استنتاجات مرضية. والسبب هو أنّنا في هذه الحالة لن نفسّر لغزاً إلا من خلال لغز آخر مبهم. غير أن ثمة بعض الدلائل المثيرة للانتباه تشرح لنا سبب عدم إخضاع هذه المفاهيم للمعالجة والتعريف. فضلا عن ذلك فإن لدي مقاربة خاصة للمفهوم الأوسط «ذات سياسية» طوّرتها بنفسي وأودّ أن أطرحها هنا للمداولة. لربّما استطعنا في النهاية أن نصل إلى تحديد عام تقريبي لما هو الديمقراطي على الأقل.

لقد نشأت الفردانية في القرن الثامن عشر في حقل التجاذبات والصراعات في غمرة الثورات البورجوازية في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا. تحقّق هذا من خلال أفعال المواطنين الغاضبين من ناحية والذين ناضلوا من أجل مزيد من العدالة والحرية ـ الحكم الذاتي ـ والمشاركة في السلطة السياسية، ومن خلال المقالات والمباحث التي كتبتها العقول النيّرة لذلك العصر وحاولت من خلالها أن تُشَرِّح معنى هذه الفردانية ذات التأثير

التاريخي. وهكذا تم تطوير خطاطات مختلفة للفرد. يتقدّمها الفرد «كذات» معقّدة ذات آفاق مدهشة في الفلسفة (ديكارت، ليبنتز، كانط)، ثم الفرد كمادّة التربية في علم التربية (لوك، روسو، بستالوزي)، وكفاعل في الأسواق في علم الاقتصاد (سميث)، وكطرف ذي اعتبار قانوني في العقد الاجتماعي والسلطوي (لوك، هيوم، روسو) وأخيرا كجندي يقاتل في الحرب انطلاقاً من قناعته الخاصة (كلاوسيفيتز). لقد بلغ هذا التطوّر قمّته عام ١٨٠٠ من خلال فلسفة عمانويل كانت النقدية التي تم فيها دمج معظم الأفكار السابق ذكرها في فلسفة متكاملة بورجوازية للجمهوروية والفردانية. غير أن ذلك كان أيضا نهاية العصر الذهبي للفرد. خصوصاً في ألمانيا، التي لم تحقّق ثورتها البورجوازية الخاصة، قامت الفلسفة التأمّلية المثالية لفشته وشلنغ وهيغل، والتي أرادت أن „تتجاوز" و „تتغلّب" على الكانطية، بإزاحة الفردانية الفلسفية والفردانية المادية الواقعية كموضوع للفلسفة. وكبديل لها تم البحث في المفهوم المجرّد «لأنا» الذات المتعالية عن أساس لدين وعلم حقيقة شاملة، بل وحتى لروح العالم التي ينبغي أن يجد فيها الناس سلامهم خارج فردانيّتهم المزعجة من خلال «الإلغاء الديالكتيكي» وفي ظل دولة تغطّي كل شيء. كل هذه المحاولات بما فيها المحاولة الشيوعية فشلت مما أدى إلى تشويه متزايد لسمعة فلسفة الذات منذ منتصف القرن التاسع عشر ومعها موضوع الفردانية.



عراقي يلوح باصبعه بعد خروجه من مركز اقتراع.
Photo: Majid/Getty Images

المعاداة للفردانية

وحتى اليوم مازلنا نلاحظ النتائج المتأخرة لذلك. وتبدو أبعادها بوضوح إذا رأينا كيف تسود دوغما ميتانظرية ـ أو ماوراء نظرية ـ معيّنة العلوم الإنسانية ـ علوم الثقافات والمجتمع والعلوم النظرية ـ وهي الدوغما التي تقول بأن المرء لم يعد يستطيع الانطلاق من أنموذج الذات المفكّرة ولا بالأحرى من فكرة الفرد الملموس كحامل للأفعال. لم يعد ثمة نظرية جديّة للفعل في هذه الأيام مازالت تعزو الفعل الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي، العلمي أو الفنّي إلى ذوات أو أفراد وتنشغل بآفاقهم الداخليّة. عوضا عن ذلك يستند بناء النظريات على «منظومات» و «بنى» (التاريخ، الاقتصاد، علم النفس، علم السياسة، علم الاجتماع)، «سياقات» و «خطابات» (أدب، فن، فلسفة). ومن هذا المنظور سيبدو السؤال: „ما هو الديمقراطي؟" وكأنّه محاولة رجعية لإحياء تقليد ميّت هو الفردانية ونظرياتها „الساذجة" التي تنطلق من الذوات القابلة لتحمّل المسؤولية والأفراد المادّيين. هذا في الوقت الذي يجب أن يكون فيه البحث في الفرديّة وسبر غورها موضوعاً مهمّا وقبل كل شيء في المجتمعات الديمقراطية، لأن تلك المجتمعات تطرح بذلك الشروط الأساسية لقيامها هي نفسها للسؤال والبحث.

من المدهش أن من نبّه إلى هذه الإشكالية هو بالذات أكثر واضعي نظرية المنظومات جذرية، ولكنّه أكثرهم عبقرية وحساسية في الوقت نفسه. „بالنتيجة فإن مفهوم الفرد يخصّ مجتمعاً يرى نفسه وبسببه بالذات مطالباً بأن يصل إلى رؤية واضحة حول نفسه". هكذا يقدّم نيكلاس لومان للمسح الذي أجراه للجهود النظرية في هذا الحقل ـ عام ١٩٩٢ـ، لأنّه „بعد سنوات من إغفال الموضوع يبدو أن إعادة طرح موضوع الفرد قد بدأت. لكن لا يبدو أن كلاسيكيّي هذا الحقل (علم الاجتماع) يستطيعون فعل الكثير: لقد اكتفوا بأمثولة ـ الانقسام (Split Paradigim): هوية شخصية/هويّة اجتماعية، أو بالاقتراض من فلسفة المتعالي، راضين بالكلمة ذات دون أن يحفروا عميقاً باتجاه الفرديّة".

عندما يدرك المرء هذه المعاداة للفردانية مرةً يفهم سرّ الاستياء الذي قابل به العالم الاختصاصي كتاب المؤرّخ دانييل غولدهاغن «منفذو هتلر الراغبون» لدى نشره. لقد رفض المؤلِّف في كتابه أن يتابع كتابة تاريخ اجتماعي أو بنيوي، لأن البنيوي والاجتماعي لا يشيان بالناس ولا يقتلانهم. عوضاً عن ذلك فقد اتبع التقليد الأنغلوأمريكي: الوصف المكثّف (كليفورد غيرتس) وعالج دوافع المجرمين الفرديّين. إن إفقار نظرية الفعل في علم الاجتماع الذي اشتكى منه بطريقة مثالية هو السبب الأول لكوننا لا نستطيع أن نعطي جوابا على سؤال: ما هو الديمقراطي أو ما هي الذات السياسية لأننا لا نعرف حتى السلف التاريخي والمنطقي لهما أي الفرد.

أما السببان الثاني والثالث لهذا العجز اللغوي فهما متطبّعان بقوة في ألمانيا خاصة. ففي هذا البلد يوجد أولاً تقليد لم ينقطع أبداً يقضي بأن ننطلق من الدولة عندما نفكّر بالسياسي ولا ننطلق إطلاقاً من الفرد كذات سياسية. ووفقا للأسلوب الأرسطوطاليسي الجيّد يعتبر الإنسان حيواناً سياسيا منسوبا للدولة (zoon politicon). وهكذا يتم الانطلاق من نظام الدولة المقبول في حالة ما ليتم الاستدلال على الكائن الذي عليه أن يحمل ويتحمّل ذلك النظام. أما التعقيد الداخلي لذلك الكائن فيتم تجاهله كليّاً. الخصوصية الألمانية الثانية هي الحكم على الذات السياسية بمقاييس الأخلاق حصراً بل وحتى تشكيلها على تلك المقاييس. إن الفلسفة السياسية في هذا البلد تطبّق على الذات السياسية القيم المعيارية حصراً. إذن فهي لا تعير أي اهتمام للسؤال حول حقيقتها الواقعية ولكن حول ما ينبغي أن تكون عليه. وهذا ما يستتبع فورا مطالبتها بأن تتوجّه في فعلها إلى الخير العام والتضامن مع المجموع (تضامنا مفهوماً بشكل خاطئ تماما). لا يمكن أن يفهم المفكّرون الألمان أن الخطاب المعياري أي ذا البنية الأخلاقية لا ينتج سوى „يجب عليّ" و „يجب علينا"، بينما ما يلهب اهتمام الفرد كذات سياسية هو الموقف الوقح „أنا أريد ـ والآخرون يفترض بهم أن!". هذه الأخلاقية السياسية نقابلها في كل ما يُنشَر للكتّاب ذوي التعليم الأكاديمي غالباً. وفي صفحات التعليق السياسي والأدبي أيضا. لنتذكّر «الديمقراطي الأناني ـ أو ديمقراطي الأنا ـ» أو «المحتجّ ـ أو مواطن الغضب» والذي اكتُشف حديثا وأصبح ضحية أنموذجية لشتم الصحافة. إن المفهوم الإيجابي للديمقراطي الذي ينتَج بتلك الطريقة لا يتطابق إلا مع «إمّعة» تابع أو «إنسان مقدّس يشتغل بالسياسة». ولذلك فليس من العجب ألاّ نستطيع التعبير الصحيح عن „ما هو الديمقراطي"، فنحن لا نعرف لا ماهو الفرد ولا ما هي الذات السياسية. إنها شهادة فقر لعلم السياسة لأنها لم تستطع أن تنجز حتى الآن ولا بشكل تقريبي نحت وتمييز مصطلحاتها الأساسية الخاصة. هذا ينطبق على مفهوم السياسي انطباقه على مفهوم الذات السياسية. لقد نحتت علوم الاقتصاد (سميث، مالتوس، ريكاردو، شومبيتر، كينيس، الخ) والاجتماع (دوركهايم، فيبر، بارسونز، لومان) والنفس (فرويد، ادلر، يونغ، بياجيه، اركسون، الخ) مصطلحاتها الخاصة بما يناسب احتياجاتها وبنتها بشكل متين وقابل للتطوّر. وهذا لا ينطبق على علم السياسة، لا في ألمانيا ولا في أي مكان آخر. فهم لا يعرفون ما يفعلون ولا ما يتكلّمون عنه.

المقدرة على الكلام حول النظام السياسي

سنتحوّل الآن إلى القسم البنّاء من عملنا لنرى إن كنّا سنستطيع إنجاز شيء يفي الديمقراطيّين حقّهم، طالما أنهم فئة موجودة بداهةً. في العمل العلمي الذي قمت به تحت عنوان: «الذاتيّة السياسيّة، الطريق الطويل من الرعيّة إلى المواطن، ٢٠٠٦» حاولت الوصل مع عصر الفردانية الذهبي الذي ذكرناه قبل قليل وأن أتابع تطوير المعارف المكتسبة فيه. سأقول باختصار „الذاتية السياسية هي المقدرة على تفكُّر النظام العام ـ وما يسمّى الرأي العام ـ". إنها ـ وهو المعنى نفسه ـ ما يجب على إنسان ما أن يحوزه لكي يكوّن لنفسه أفكاراً وأحكاماً يمكن أن تُقيَّم على أنها سياسية. والواجب الفلسفي يكمن قبل كل شيء في شرح معنى كل من «التفكّر» و «النظام» و «الرأي العام» في ذلك التعريف. لم أنطلق في ذلك من النظم السياسية القائمة، ولكنّني بحثت في القدرة الفكرية التي تمكّن الإنسان من إبداع وإخراج هذه النظم لكي يشاركوا فيها كأفراد وذوات سياسية وأخيراً كمواطنين (بالتضاد مع رعيّة). ولذلك فالمقصود لدى استعمال تعابير «الرأي العام» والـ «نظام» ليس فقط معانيها الواقعية التي نراها أمامنا في العالم، ولكن كيف نعي تلك المفاهيم وهي تنشأ في داخلنا أفكاراً وأحكاماً بحيث نستطيع أن „نتفكّرها" أو نفكّر حولها. ولذلك فنّحن لا نعني بتعبير «الرأي العام» الوارد أعلاه المعنى التجريبي البورجوازي فقط، أي بالمعنى الذي استخدمه يورغن هابرماس في كتابه «التبدّل البنيوي للرأي العام، ١٩٢٦» مثلا، بكل وسائل إعلامه كالأحاديث ودوائر القراءة والبرلمانات والصحف والتلفزيون (وهذه الأيام طبعا: الانترنت والتويتر، الخ) ولكن مبدأً بنيوياً لتفكيرنا، أقصد عندما نناقش مصالحنا وأمنياتنا ومثلنا العليا في جو عام مفترض يمكن فيه لآراء مضادّة تقابل آراءنا أن تواجهها. ووفقا لهذا فليس «النظام» المقصود في الصيغة الواردة أعلاه هو ما يوجد واقعيا ولكن النظام الذي „نفكّر" به وقبل كل شيء نتمنّاه (للاقتصاد والسلطة السياسية والعادات والدين، الخ). فقط بعد هذا يمكن لنا أن نقارنه بالنظام الموجود واقعياً أي خارجنا ثم نقبل أو نرفض هذا النظام الموجود وندلي بهذا القبول أو الرفض إلى الرأي العام الواقعي التجريبي. وسيتم هذا بأشكال مختلفة كالإدلاء بأحاديث أو القيام بنشاطات سياسية أو نشر كتب أو صحف أو الظهور في التلفزة أو المشاركة في الانتخابات، في حالة الديمقراطيات. إذن فالذات السياسية تتميّز من خلال مقدرتها على تصوّر وجود ما هو مختلف عن الحالي. وبكلمات أخرى فالذات السياسية قابلة للاتصال المعرفي بمفهوم الاختيار. وحيث لا يوجد ذلك لن تنشأ إطلاقاً فكرة سياسية ما في داخل إنسان ما. يبدو هذا

بعيداً عن التصديق أو غريبا بالنسبة للأوروبي الذي أصبح مدلّلاً بالديمقراطية. ولكن السبب في هذا الاستغراب هو أنّه قد نسي مدى ضيق نافذة التاريخ العالمي التي حصل هو من خلالها على قدراته الفكرية. لذا فعلى نظرية عالمية للذات السياسية من هذا النوع أن تتبرهن من خلال أفكار أنثروبولوجية وملاحظات إثنولوجية. وهي قادرة على ذلك.

علم السياسة والاثنولوجيا

أصبحت دراسات لويس دومون حول الإنسان التراتبي أوالهرمي (Homo Hierarchikus, 1966) مشهورة، حيث وجد المثال الأفضل له في مجتمع الطبقات المغلقة الهندي. هناك لا يوجد (أو لم يوجد على الأصح، لأن الوضع تغيّر بعد ذلك) أي أثر للقدرة على التفكّر السياسي ومن ثمة التصوّر أن النظام الموجود يمكن أن يصبح شيئاً آخر. لكن الأكثر دلالة هي أعمال عالم الاجتماع والأنثروبولوجي والإثنولوجي الفرنسي جورج بالانديير والتي لم تحظ بالاهتمام الجدير بها. إن عمله الذي حافظ على وصفيّته الأنثروبولوجيا السياسية (١٩٢٧) يظل غريبا تماما على المقاربة المعيارية لعلم السياسة الألماني. لقد فحص الأدب الإثنولوجي فيما يخص مشكلة السياسة وأراد أن يطوّر منها ومن المعارف الإثنولوجية التجريبية التي حصل عليها من بحوثه في أفريقيا موجزاً لنظرية السياسي المدعومة اثنولوجيا. وكان هدف هذا العمل التعليمي هو تفنيد الحكم المسبق القائل بغياب التاريخ لدى الشعوب البدائية وبأن الكثير منهم، وخاصة أولئك الذين لم يلاحظ وجود شكل للدولة عندهم، لا يعرفون أي نوع من السياسة. وقد كانت المدرسة البنيوية هي التي أنكرت على المجتمعات البدائية أي بعد تاريخي - سياسي. يلفت النظر ذلك الوعي المنهجي - المتميّز للمشكلة لدى بالانديير. إنه يرى أن علينا أن نعيد طرح السؤال حول تعريف السياسي بشكل جديد إذا أردنا أن نستطيع كتابة تاريخ عالمي حقيقي للتفكير السياسي. يخضع بالانديير الطروحات المختلفة الواردة

في أعمال الأنثروبولوجيين السياسيين المبكّرين لمقارنة مفصّلة. فبينما يتحدّث بعضهم عن السياسي هناك حيث تتوقف القرابة أو حيث تتوفّر خصائص معيّنة للمكان (إقليم، فرق بين داخل/خارج) أو للفعل (صلة أو نسبة للقوة بدلاً عن السلطة)، لا ينطبق وصف الوظيفة السياسية بالنسبة لآخرين إلا على شكل خدمات للمجتمع ككل (تعاون، تكامل ودمج، التوصّل إلى قرار، أمن). يكتشف بالانديير „أن السياسي لا يمكن اختصاره إلى شيفرة «كود» (كاللغة أو الأسطورة) ولا إلى شبكة علاقات (كالقرابة أو التبادل)؛ فسنظل نحتاج إلى منظومة شاملة لم تحظ بمعالجة شكلانية مُرضية بعدُ.". ما هو حاسم بالنسبة لغرضنا هنا هو أنه أراد البرهنة على وجود السياسي أو شكل من أشكال الذاتية السياسية في المجتمعات الإثنية وأنه لم يجدها. إذن فهناك أشكال للثقافات لم تخالجها فكرة يمكن تقييمها على أنها سياسية أبداً ولا يمكن أن تخالجها لأن كل شيء هناك هو طقس وسحر ونظام غير خاضع لتقلبّات الزمن.

لقد سلك مؤرّخ العصور القديمة كريستيان ماير الطرق المعاكس. إن كل عمله متوجّه إلى البحث عن أجوبة عن سؤالين: „كيف حدث أن ديمقراطيّات نمت عند اليونان وهو ما لم يحدث عند كل الآخرين ممن سبقهم أو جاورهم؟ وأين يكمن السياسي عند اليونان؟ وبماذا تميّز كعنصر حياة مقرِّر ومحدّد لمجتمعهم؟". وهو يدعو محاولته النظرية هذه في مكان آخر من عمله محاولةً في «الإثنولوجيا السياسية». هذه المقاربة تشترط مسبقاً وجود وعي للخاص، وللبزوغ أو النشوء التاريخي ولاحتمالية عدم وجود السياسي. بدا له أن اليونان تميّزوا بالسياسي عن غيرهم من الثقافات والشعوب، وبهذا يسم هؤلاء، أي الشعوب الأخرى، بأن السياسي إما غائب عندهم تماماً أو أنه ليس ذا طابع واضح. لم يحدّد أحد المبدأ المعرفي الذي ذكرناه أعلاه، أي الاختيار، كشرط للتفكير السياسي الأصلي عند الفرد بشكل أوضح أو أفضل كما فعل ماير. لقد كانت أهم نتائج بحوثه بالمناسبة «وعي الاستطاعة» الذي تشكّل

مؤتمر للأحزاب الجزائرية المعارضة بمشاركة السياسي المخضرم حسين آيت أحمد، ١٩٩٦.
Photo: Michael von Graffenried
www.mvgphoto.com



عند الفرد اليوناني بعد أن انتصرت الدولة المتوسطية الصغيرة في الحرب على الامبراطورية الفارسية العظمى ذات الجيش المليوني وبعكس كل التوقعات.

أودّ أن أسمّي هنا منافحاً مرجعياً آخر عن البنية القاعدية التاريخية، الأنثروبولوجية للذاتية السياسية وهو الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري الذي درس هذه المسألة في سياق ثقافة محدّدة دينيّاً. في عمله البارز ذي الأربعة مجلّدات نقد العقل العربي (١٩٨٤ - ٢٠٠١) والذي يتفحّص ظواهر التأخّر والنقص في العالم العربي انطلاقاً من مصادره الثقافية الخاصة يصف الجابري موقفا مفتاحيا ملموسا كما يعيشه معظم الأطفال العرب منذ قرون. والأمر يتعلّق بنصوص القراءة المشتركة وخاصة حفظ النصوص المقدّسة في مدارس القرآن. ويشرح الجابري بكل وضوح كيف لا يتم الفصل بين الذات القارئة والموضوع المقروء في هذا النوع من القراءة المستبطِنة. ويسهّل حدوث هذه الحالة حقيقة أن الكثيرين من العرب الذين يستطيعون القراءة لا يعرفون سوى القرآن. يطرح الجابري الآن السؤال: مَن يقرأ هنا مَن؟ لم تتغيّر اللغة العربية منذ ألف وخمسمائة سنة وقد تماهت خلال ذلك مع الإحساس بالأصالة في الثقافة العربية كما اتّخذت سمة مقدّسة من خلال الوحي وتقديس القرآن. في حقل القوى الثقافي هذا حصل قلب مميت لاتجاه التأثير من خلال طريقة تعليم القرآن لأن النصوص المقدّسة أصبحت هي التي تقرأ البشر. كانت النتيجة تخلّفاً في المقدرة على التفكّر وقطع الطريق على فردنة الذات القارئة. يواجه الجابري بذلك مفهوماً للتراث مفاده تكرار التاريخ. يسمّي طريقته التأويلية „قراءة تفصل وفي الوقت نفسه تعيد الربط". ينبغي على الذات أن تستطيع فصل نفسها عن النص كي تستطيع أن تعرف كلاً من الطابع الموضوعي للمنظومة الدينية ـ التراثية ونفسها كفرد. فقط في هذه اللحظة يمكن أن يبدأ التفكّر ببدائل للمنظومة السائدة. وهو يعني التأمّل بإمكانيات التوافق بين النظام المتجسّد في النصوص رمزياً (مثلا: الحدود، الاقتصاديات الإسلامية، الخلافة) من ناحية وبين المنظور الفردي لهذه الأشياء من ناحية أخرى. „إعادة الربط" يصفها الجابري على أنها „حدس متفحّص" يستطيع أن يشمل الأنا القارئة والأنا المقروءة. وهو يلحّ على هذا الربط بين أُفق الذات وأفق النظام، فالتفكّر لا يكفي أن يحرّر الذات ولكن أن يمكّنه من إيجاد توجّه سياسي أصيل باعتباره جزءاً من النظام الاجتماعي.

فضاء عام واقعي وتصوّري

استناداً إلى هذه الملاحظات الاثنولوجية والأنثروبولوجية نستطيع القول بشيء من اليقين أن الذات السياسية هي فرد مؤهَّل للتفكّر حول النظام العام. ولكن ما هو الديمقراطي؟ ماهي الحالة الخاصة من حالات الذات السياسية التي تنطبق على الديمقراطي وما هي السمة التي تميّزه عن غير الديمقراطي؟ هاهي محاولة أولى: إن الديمقراطي هو شخص يريد أن يرى فضاءً عاماً تصوّريا، لكنّه مؤهّل للعيش به، وقد تحوّل إلى واقع أو فضاء واقعي كي يستطيع هناك أن يُدلي بتصوّراته الخاصة حول النظام من خلال أحاديث ووسائل إعلام وأحزاب وبرلمانات دون عقوبات أو خوف من الموت. إن دافع الديمقراطي للمشاركة في هذا الفضاء الواقعي هو إمكانية كامنة في الأساس لأن يجعل إرادته السياسية جزءاً من عملية السلطة وسن القوانين وذلك من خلال فعله ـ كدخول الأحزاب مثلا، أو النشر في الإعلام أو تأسيس حزب جديد أو المشاركة في مظاهرة أو الانتخابات، الخ ـ. يصنع الديمقراطي لنفسه صورةً ، أو خطاطةً، للأفراد الواقعيين الآخرين الذين يعارضونه في الفضاء الواقعي العام لأن لديهم أفكاراً مختلفة ليس كأعداء وجوديين ولكن كخصوم سياسيين. وهذا يعني أن تصوّراته عن النظام العام تتميّز بالتسامح مع المعارضات الموجودة لأنه هو أيضا يمكن أن يصبح في أي وقت في المعارضة. إن الديمقراطي يتخّلى عن تشييئ تصوّراته حول النظام أي اعتبارها حقائقَ ذاتَ وجود أزلي ثابت، ويدرك أنها في الواقع مصالح واهتمامات شخصية ذاتية يودّ أن يراها مطبّقةً ومن ثمة معمّمةً من الجانب الحكومي، وذلك في إطار الكل السياسي ، الحكومة والمعارضة.

إن هذا مجرّد مخطط أولي. لكنّه يوضّح أنه مازال علينا أن نكتشف الديمقراطي وأن نبحثه. إنه، مضافاً إلى الأفكار السابقة، يشرح سبب غياب جواب بسيط على السؤال عن الديمقراطي، إذ لا أحد يولد ديمقراطياً. إنه ذلك التعقيد بالذات الذي يوضّح لنا كم هو جميل وكثير الشروط وهشّ في الوقت نفسه ذلك المُنتَج من منتجات تطوّرنا الذهني والثقافي.

ريغينالد غرونِنبرغ: هو دكتور في الفلسفة السياسية. مؤلّف وناشر ويعيش في برلين.

ترجمة: حسين شاويش

فيما يسعى الناس في العالم العربي لاتخاذ الخطوات الأولى نحو ديمقراطية حقيقية، يبدو وكأن الديمقراطيات الغربية الراسخة تشهد باضطراد تفريغها من محتواها. في المقال التالي يحلل أحد أشهر الكتاب الألمان الوضع الحالي في وسط أوروبا وينتقد السياسيين في المقام الأول بصراحة شديدة.

إنغو شولتسه Ingo Schulze

أن تأخذ نفسك بجدية ثانية

لا بد من طرح الأسئلة البسيطة من جديد

غرافيتي في ميدان التحرير ٢٠١١
Photo: Rémi Ochlik/ IP3, Bureau 233

لم أكتب أي مقال منذ ثلاث سنوات تقريبا، لأنني لم أعد أعرف ما الذي ينبغي أن أكتب عنه. فالأمور كلها واضحة: القضاء على الديمقراطية وتنامي الاستقطاب الاجتماعي والاقتصادي ما بين الأغنياء والفقراء، وخراب دولة العدالة الاجتماعية وخصخصة كل مجالات الحياة (التعليم والصحة وشبكة المواصلات، إلخ)، والعمى إزاء التطرف اليميني، وثرثرة وسائل الإعلام التي لا تتوقف، سعيا لتجنب الحديث عن المشاكل الحقيقية، والرقابة المكشوفة والمستترة (تارة كرفض مباشر وتارة بمبررات شكلية مثل «نسبة المشاهدة» أو «شكل البرنامج»، إلخ.

يصمت المثقفون ولا نسمع شيئا من الجامعات ولا ممن يسمونهم رواد الفكر، هنا وهناك نرى وميضا سرعان ما يتلاشى، ويسود الظلام. ليس بوسعي سوى أن أردد العبارة الشائعة: المكاسب تخص والخسائر تعم، وكنت أتمنى أن أجد أمثلة تناقض ذلك.

إذا ما وجد المرء الجنون باعتباره شيئا بديهيا كوجبة يومية على مائدته، فإنها ستكون مسألة وقت فقط حتى يعتبر نفسه مريضا أو غير طبيعي. إنني أحاول عبر السطور التالية أن ألخص بعض الأفكار التي تبدو لي مهمة:

١. إن في الحديث عن هجوم على الديمقراطية تخفيف وتهوين لفظي. فالموقف الذي يُسمح فيه لأقلية الأقلية أن تضر وبشكل مشروع بالصالح العام من أجل أن تحقق ثراءها الخاص يعد موقفا ما بعد ديمقراطي. والمجتمع نفسه هو السبب في ذلك لأنه لم يحم نفسه من النهب، لأنه غير قادر على انتخاب ممثلين يستوعبون مصالحه.

٢. نسمع كل يوم إن على الحكومة „تهدئة الأسواق" و „كسب ثقتها مجددا". والمقصود بالأسواق في المقام الأول البورصات وأسواق المال، لكي يتمكن هؤلاء الذين يضاربون لحسابهم الشخصي أو بتكليف من آخرين من تحقيق أكبر ربح ممكن. أليس هؤلاء هم من أراحوا المجتمع من كم لا يمكن تخيله من المليارات؟ أمن أجل كسب ثقة هؤلاء يصارع ممثلو الشعب؟

٣. إننا ننزعج وعن حق عند سماعنا مصطلح «الديمقراطية الموجهة» الذي صكه فلاديمير بوتين. إذن لماذا لم تضطر أنغيلا ميركل للاستقالة عندما تحدثت عن «الديمقراطية المتواءمة مع السوق»؟

٤. لا تحتاج الرأسمالية للديمقراطية، بل لأوضاع مستقرة. لقد أظهرت ردود الفعل على الاستفتاء الذي أُعلن عنه في اليونان ثم تم التراجع عنه أن البُنى الديمقراطية الفعالة يمكنها أن تكون قوة مضادة ومكبحا للرأسمالية، وأنه يمكن فهمها بهذا الشكل.

٥. كنت أظن أن مجتمعنا مع حدوث الأزمة المالية العالمية عام ٢٠٠٨ على أقصى تقدير، كان لا يزال يملك قدرا كبيرا من غريزة البقاء التي تحميه بفعالية. لكن ظني لم يكن خاطئا فحسب، بل إن هذا الأمل قد انقلب إلى ضده.

٦. عبر إنهيار الكتلة الشرقية وصلت بعض الإيديولوجيات إلى هيمنة مطلقة، بحيث أصبح المرء يشعر أنها شيء بديهي. ومثال على ذلك مسألة الخصخصة. لقد أصبحت الخصخصة شيئا لا حدود لإيجابيته. وكل ما لم يُخصخص، وما بقي ملكا عاما ولم يخضع لطموحات الربح الخاص، يعد غير فعال وسيئا في تعامله مع الزبائن. وهكذا نشأت أجواء عامة ستقود إن آجلا أو عاجلا لسلب سلطة المجتمع.

٧. الإيديولوجية الأخرى التي انتعشت انتعاشا هائلا هي أيديولوجية النمو: „بدون نمو لا يوجد أي شيء"، هكذا أقرت المستشارة الألمانية قبل أعوام. وبدون الحديث عن هاتين الإيديولوجيتين، لا يمكننا الحديث عن «أزمة اليورو».

٨. لم تعد لغة السياسة التي تمثلنا قادرة على رصد الواقع (وقد عايشت شيئا مشابها في ألمانيا الشرقية). إنها لغة اليقين الذاتي الذي لم يعد يقبل المراجعة من الخارج أو التشكيك. لقد انحدرت

السياسة لتصبح مجرد عربة، أو منفاخ لمضاعفة النمو. إذ يتوقع أن يأتي كل شيء صالح وطيب من النمو، وكل التصرفات توضع تحت هذا الهدف، فيتم اختزال المواطن في كونه مستهلكا. النمو في حد ذاته لا يعني شيئا. النموذج المثالي للمجتمع يمكن أن يكون «البلاي بوي» الذي يستطيع في أقصر فترة ممكنة استهلاك أكبر قدر ممكن. والحرب قد تؤدي إلى قفزة هائلة في النمو.

٩. أصبحت الأسئلة البسيطة من قبيل „من المستفيد من ذلك؟“، „من يكسب من وراء ذلك؟“ أسئلة فظة. ألا نجلس جميعنا في قارب واحد؟ أليست لدينا المصالح نفسها؟ من يشكك في ذلك هو شخص يؤمن بالصراع الطبقي. لقد جرى الاستقطاب الاجتماعي والاقتصادي داخل المجتمع في ظل إدعاءات عالية النبرة بأن لدينا جميعا المصالح نفسها. يكفي السير في برلين، فنجد في الأحياء الأفضل أن أقل المباني صيانة وترميما هي عادة المدارس ورياض الأطفال ودور المسنين والمصالح الحكومية والمسابح أو المستشفيات. أما في الأحياء التي تُنعت بالإشكالية، فلا تُلفت المباني العامة غير المرممة الأنظار، فالمرء يتعرف على الفقر عبر فجوات الأسنان. واليوم يقال بغوغائية إننا عشنا فوق مستوانا وأن الجميع طماعون.

١٠. كان مجتمعنا ولا يزال يُساق بمنهجية من قبل ممثلي الشعب المنتخبين نحو الفشل والدمار، عن طريق سلب إيراداته. فقد خُفضت ضريبة الدخل في ظل حكومة شرودر من ٥٣٪ إلى ٤٢٪ كما خُفضت ضريبة الشركات (ضريبة المهن وضريبة الهيئات) من ٥٧,٥ إلى ٢٩,٤ أي إلى النصف تقريبا في الفترة ما بين عامي ١٩٩٧ و ٢٠٠٩. لذا فلا عجب أن تكون الخزائن خاوية، رغم ازدياد ناتجنا المحلي الإجمالي عاما بعد عام.

١١. المال الذي يُعطى لشخص يُنقص من شخص آخر. والمال الذي يتبقى للموسرين ـ إذا ما صدقنا الإحصاءات ـ لا يصب كما هو مأمول في استثمارات، بل في صفقات مربحة في أسواق المال. ومن ناحية أخرى يجري في كل أنحاء أوروبا إلغاء الضمانات الاجتماعية من أجل أن تحصل البنوك التي أهدرت الأموال في المضاربات على حزم مساعدات لإنقاذها. تستهلك الموارد المشروعة للاشتراكية الديمقراطية (...) عبر هذا التوزيع العجيب للثروة لصالح الأغنياء.

١٢. حكاية: ما كان يُسوق في الماضي على أنه تضاد بين شرق وغرب ألمانيا، يصور الآن على أنه تضاد بين البلدان. في مارس الماضي قمت في مدينة بورتو في البرتغال بعرض كتاب لي تُرجم إلى البرتغالية. ثم جاء سؤال من الجمهور قلب كل أجواء الاهتمام الودية في لحظة. فجأة لم يعد هناك سوى ألمان وبرتغاليين يجلسون في مواجهة بعضهم بعضا. السؤال لم يكن لطيفا وهو ألم نحقق نحن ـ والمقصود هنا أنا كألماني ـ باليورو ما لم نحققه بالدبابات؟ لم يعترض أي أحد من الجمهور. وجاء رد فعلي فجأة ـ سيئا بما فيه الكفاية ـ إذ أجبت السائل ـ كما هو مرغوب كألماني ـ وقلت بضيق لا أحد يُرغم على شراء سيارة مرسيدس، وأن عليه يكون مسرورا لأن باستطاعته الحصول على قروض بفوائد أقل من القروض الخاصة. عندئذ سمعت أوراق الصحف تخشخش بين شفاهي.

خلال الضجيج الذي تبع هذه المواجهة، عدت إلى رشدي. ولأن الميكروفون كان في يدي، تلعثمت بانجليزيتي غير المتقنة قائلا للسائل إنني تفاعلت بغباء مثلك تماما، وإن كلانا وقع في الفخ، عندما صرنا نتحيز كألمان وبرتغاليين لبلادنا مثل يحدث ذلك تلقائيا في مباريات كرة القدم. إذن هل كان الأمر متعلقا بالألمان والبرتغاليين أم بالغنى والفقر، أي بهؤلاء الذين استغلوا الموقف في ألمانيا والبرتغال وربحوا منه وسيربحون منه مجددا؟

١٣. تتحقق الديمقراطية عندما تتمكن السياسة من التدخل عبر فرض الضرائب ووضع وسائل تفتيش ومراقبة للهياكل الاقتصادية، وأن تلزم المتعاملين في الأسواق وخصوصا في الأسواق المالية بانتهاج طرق معينة تتماشى مع الصالح العام. إنها أسئلة بسيطة: من المستفيد؟ من الذي يربح؟ وهل هذا جيد للصالح العام؟ وسؤال أخير هو ماذا نريد لهذا المجتمع؟ هذه بالنسبة لي هي الديمقراطية.

عند هذه النقطة اختتم مقالي، لكنني أود أن أحكي لكم قصة أخرى عن أستاذ جامعي قال إن المواقف التي رأى فيها العالم عندما كان في الخامسة عشرة من عمره صارت تعجبه مجددا، وعن دراسة من المعهد العالي للتكنولوجيا بزيورخ حول التشابك بين الشركات الكبرى والتي حددت عددها بـ ١٤٧ شركة تتقاسم العالم، وأقواهم خمسون بنكا وشركة تأمين (باستثناء شركة نفط). وأود لو أحكي لكم أيضا أن الأمر يتوقف على أن نأخذ أنفسنا بجدية ثانية وأن نبحث عمن يشاطروننا الأفكار، لأن المرء لا يمكن أن يتحدث أي لغة وحده وعن أنني استعدت الرغبة مجددا في الحديث.

إنغو شولتسه: روائي ألماني معروف، والمقال نُشر للمرة الأولى في ٢٠١٢/٢/٢١ في جريدة «زود دويتشه» الألمانية.

ترجمة: أحمد فاروق



مصريون ينتظرون خارج مركز اقتراع في القاهرة، ٢٠١١

Photo: Rémi Ochlik, IP3, Bureau 233

أصابت الثورات في العالم العربي جميع المراقبين بالدهشة، لكن الرؤية السياسية اليقظة، يمكنها إدراك التطورات التي قادت إلى الثورة. فرغبة شعوب المنطقة في الديمقراطية أمر لا شك فيه، السؤال المطروح، بنظر كاتبنا، هو عن طبيعة هذه الديمقراطية وهل ستكون ديمقراطية ليبرالية؟

كاي حافظ Kai Hafez

موجة دمقرطة جديدة

الثورات السياسية في العالم العربي ـ الحركات والأحزاب ووسائل الإعلام

إن الأمر لا يخلو من سخرية حين يبدأ نص عن سيرورات الدمقرطة في العالم العربي بجملة لصامويل هنتنغتون. فهذا العالم الأمريكي، الذي توفي قبل سنوات معدودة، ذاع صيته في العالم عبر أطروحته عن صراع الحضارات. لقد نظر هنتنغتون في كتابه الذي يحمل الاسم نفسه إلى العالم الإسلامي والصين كقطبين مضادين للنظام والثقافة الغربيين. هذه الصورة القائلة بوجود تناقضات ثقافية مطلقة، كانت دائما خاطئة، فهي تقوم على رؤية ثقافية تبسيطية، تغفل من جهة الاختلافات القائمة داخل المجالات الثقافية وأوجه التشابه بين الثقافات من جهة ثانية. إن مفهوم هنتنغتون كان بسيطا، ولذلك أيضا مثل شرحا للنظام العالمي، حظي بشعبية كبيرة. هذا النظام فقد نماذجه الإيديولوجية بعد نهاية الصراع بين الشرق والغرب. لكن الأهم في ذلك لم يكن كتاب هنتنغتون، بل نجاحه الكبير، والذي حققه خصوصا خارج المجال العلمي بأطروحاته. فقد تمت ترجمته إلى لغات عدة وبيعت ملايين النسخ منه كما أن



«ميدان التحرير»، القاهرة ٢٠١١

Photo: Rémi Ochlik, IP3, Bureau 233

هنتنغتون حظي باهتمام كبير من قبل الساسة إلى درجة أنه دعي إلى البرلمان الألماني أيضا. لقد خدم فكرة الاستثناء الإسلامي لأكثر من عقدين من الزمن، هذا الاستثناء الذي يعني أيضا عدم قدرة هذا العالم على أن يصبح ديمقراطيا. لكن الأحداث الأخيرة التي شهدها العالم العربي جاءت لتكذب تلك الأفكار وبشكل حاسم.

أمواج الدمقرطة

في الوقت الذي تعرضت فيه أطروحته عن صراع الحضارات لانتقادات واسعة من جهة البحث العلمي، فإن صمويل هنتنغتون عرف في مجال البحث بأعمال أخرى مختلفة، ومنها تلك التي يعرض فيها لمفهومه عن «أمواج الديمقراطية»، والذي يصف عبره عملية انتشار الديمقراطية في العالم.

ففي رأي هنتنغتون انتشرت الديمقراطية بشكل تموجي، بدءا من أوروبا والولايات المتحدة في القرن التاسع عشر وبعد الحرب الثانية وأيضا عبر موجة ثالثة، شملت دول جنوب أوروبا وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية في السبعينيات. وقد أصاب هنتنغتون بأطروحته هذه في الوقت الذي أخطأ في دفاعه عن فكرة صراع الحضارات، كما كان مصيبا حين أوضح أن مشروع الدمقرطة لا يمكنه أن يتحقق في بلد لوحده، بل غالبا ما يمتد إلى بلدان مجاورة ليشمل منطقة برمتها. وهي السيرورة الديمقراطية التي نشهدها اليوم في العالم العربي. لقد بدأت في تونس لتقفز بسرعة إلى بلدان مثل مصر واليمن والبحرين وليبيا وسوريا. بل في الأردن والمغرب شهدنا خروج مظاهرات إلى الشوارع. نحن نعيش بداية موجة دمقرطة عربية لا يحوم حولها شك. في الأدبيات الإنجليزية يوصف هذا التطور أيضا بانتقال العدوى. لكن كلها استعارات من شأنها أن تساعدنا على فهم التطورات المعقدة والتي بطبيعة الحال لن تكون متطابقة بشكل كامل، ففي الوقت الذي تبدو فيه الأمواج مطلقة الحركة، يمكن لسيرورات الدمقرطة أن تتوقف. فاستعارة العدوى هنا تبدو مناسبة في هذا السياق، لأنه يمكن مقاومة العدوى. لكن مفهوم العدوى لا يخلو من حمولة سلبية، ولهذا لا يحبذه الكثيرون. إلا أنه من الملفت في التطور السياسي داخل العالم العربي في السنة الماضية أن الناس خرجوا للتظاهر من أجل إسقاط النظام والمطالبة بالديمقراطية. والحركات الاجتماعية والسياسة التي أفرزتها لا ترتبط بجيل معين أو طبقة محددة. كما أن دينامية التغيير تختلف من بلد لآخر. فالثورات في تونس ومصر مرت إلى حد كبير بشكل غير دموي واعتمدت أساليب المقاومة المدنية، وهو ما تحقق نسبيا في اليمن، بخلاف سوريا والبحرين وليبيا. ويمكن شرح سبب هذا الاختلاف وهو ما سنقوم به أيضا في هذا البحث الذي يريد أن يقدم حصيلة مؤقتة للثورات العربية، والتي سنقوم بمقارنة مساراتها وتشكلاتها. لكن لا بد في هذا المقام من التركيز على ملاحظتين أوليتين. أولا، في الأبحاث السياسية المتعلقة بالديمقراطية يتم تقسيم التحولات في الغالب إلى ثلاثة أقسام: المرحلة التسلطية، المرحلة الانتقالية ومرحلة ترسيخ الديمقراطية. وبما أنه لا يمكن الحديث عن دخول العالم العربي إلى المرحلة الثالثة التي تتميز بحرية الانتخاب والتجمع والتعبير في هذا الوقت سيركز هذا النص على المرحلتين السابقتين. وسنبحث في تركيبة القوى قبل التطورات الثورية. والمرحلة الانتقالية هي نفسها تنقسم إلى قسمين، الوقت الذي يسبق الإطاحة بالنظام والوقت الذي يفصل بين الإطاحة بالنظام وتنظيم أول انتخابات. ثانيا: كل تفكير عقلاني حول الثورات السياسية يتوجب عليه أن يأخذ بعين الاعتبار المجالات الكلاسيكية للنظرية السياسية والاجتماعية: الأنظمة السياسية (نظرية النظام) القاعدة السوسيواقتصادية (الاقتصاد السياسي)، القيم والثقافة الديمقراطية (النظرية المعيارية للديمقراطية) والفاعلين، إلى جانب الأحزاب والحركات الاجتماعية ووسائل الإعلام (نظرية الفعل والرأي العام). يتوجب على نظرية التحول أو التغيير أن تجمع بين كل هذه المجالات وألا تركز فقط على بعض المجالات التي لها علاقة بالمعارضة أو بالدولة.

قبل الثورة: دولة تسلطية، مجتمعات تسلطية

قبل أحداث ما يعرف بـ «الربيع العربي» كانت هناك ثلاثة نماذج سياسية في العالم العربي والإسلامي: ديمقراطيات كما هي الحال في أندونيسيا وتركيا أو لبنان، ثيوقراطيات صلبة كما هو الحال في سوريا وتونس وليبيا أو السعودية وأخرى ناعمة كمصر مبارك والأردن أو المغرب. الثيوقراطيات الناعمة هي توصيف لأشكال الحكم التي هي في الأساس ديكتاتورية، لكنها تسمح ببعض النزعات الليبرالية. فدول كمصر والأردن تختلف عن سوريا أو ليبيا، فرغم أنها محكومة بمركز متسلط، لكنها عرفت حركتين أساسيتين في العقدين الأخيرين: تكون أحزاب معارضة وقوى سياسية سمح لها بمجال حركة محدود، وتطور رأي عام بفضل سياسة إعلامية ليبرالية نسبيا. وساهمت قناة الجزيرة الفضائية القطرية، ومنذ عقد ونصف من الزمن، في تشكل رأي عام عربي تعددي وأعقب ذلك تأسيس مئات من القنوات في حين وجد الشباب العربي مجالات جديدة للتواصل في شبكة الإنترنت.

لقد خلقت التحولات التكنولوجية ضغطا على الأنظمة العربية، حتى أن بعضها قرر من البداية نهج استراتيجية ليبرالية نسبيا، لأنها لم تكن لتوقف الانتشار الهائل للقنوات التلفزيونية وللإنترنت. وهو ما دفع الثيوقراطيات الناعمة للتخلي عن بعض سلطتها وما سمح بتقوية تدريجية لدور المجتمع المدني. إن الدولة التسلطية في العديد من البلدان، وإلى يومنا هذا، هي في العديد من المجالات دولة ضعيفة، وهو ما تظهره التطورات السوسيواقتصادية. إن المظهر الخارجي لقوة الدولة العربية يقوم على وفاء الجيش والحزب الواحد وعلى نظام الزبونية. لكن مع الانفجار الديمغرافي الذي عرفته العديد من الدول العربية تراجع عدد المستفيدين من هذا النظام باضطراد. وهكذا لم تضطر الدولة التسلطية إلى الانسحاب باضطراد من المجتمع فحسب، بل فقدت أيضا دورها الاجتماعي في المدن الكبرى كالقاهرة مثلا. فالأحياء الفقيرة في القاهرة تطورت بشكل سريع لم يتمكن معه نظام مبارك من التحكم بتطور بنيتها التحتية. كما أن جزءا كبيرا من الحياة الاجتماعية يعتمد على التنظيم الذاتي للمواطنين في جمعيات. لكن مع ذلك حدثت تطورات دينامية قبل الإطاحة بالنظام خصوصا في الطبقة المتوسطة. فإلى جانب البؤس الإجتماعي ظهرت في القاهرة محلات تجارية كبرى ومشاريع بناء ضخمة في ضواحي المدينة، بحيث يمكن الوقوف أيضا إلى جانب الإفقار الذي تتعرض له مراكز المدن، على تطور معاكس. أما سؤال ما إذا كانت الطبقة المتوسطة قد نمت في عهد مبارك فلا يمكن الجواب عليه إلا بصعوبة. لقد عرفت نموا وفي الآن نفسه لم تعرفه. فتأسيس شركات في مجال الاتصالات خلق غنى جديدا، لكن بالنظر إلى الانفجار الديمغرافي الكبير، بدت الطبقة المتوسطة كما لو أنها آخذة في التآكل. أما السؤال الذي كان يطرح حتى في عهد مبارك التسلطي فيتمحور حول قدرة هذه الطبقة البروجوازية الصغيرة على الإطاحة بالديكتاتورية. فحتى الديمقراطيات الغربية لم تحققها البرجوازية فقط. و يمكن أن نستحضر بهذا الخصوص ثورة نوفمبر الألمانية عامي ١٩١٨/١٩١٩ التي قادها العمال الألمان. وحتى في مصر ودول عربية أخرى شهدنا مرارا في السنوات الأخيرة انتفاضات عمالية، لكن مع ذلك يظل القطاع الصناعي في البلدان العربية صغيرا بما لا يسمح للعمال وحدهم بتحقيق تغيير سياسي. وإلى جانب البورجوازية والطبقة العاملة فإن الفئات الدنيا من الطبقة المتوسطة، لها أهمية خاصة، خصوصا أن العديد من الدول العربية تتوفر على عدد كبير من خريجي الجامعات الذين لا يملكون آفاقا اجتماعية.

وضع اجتماعي متفجر

عموما، فإن الوضع الاجتماعي في الدول العربية التسلطية، ما عدا دول النفط، متفجر على كل المستويات. فالعقد الاجتماعي الذي دخل حيز الوجود في بعض الدول العربية، الذي حمل اسم الاشتراكية العربية لم يعد قائما اليوم. كما أن النظرية السياسية التي تقول بأن الديمقراطية لا تتحقق إلا في ظل ظروف سوسيواقتصادية من مستوى عال، أضحت متقادمة، كما تظهر ذلك أمثلة مختلفة منها الهند. فالأساسي هنا ليس مستوى معينا من الغنى ولكن درجة مرتفعة من الحراك الاجتماعي والتناقضات والتحولات. لكن التفسير الاقتصادي للثورة العربية الحالية يظل غير كاف، لأن الضغط الاقتصادي يمكن أن يقود أيضا إلى الفاشية. فكيف تمكن العالم العربي ورغم الأزمة الاقتصادية المزمنة من أن ينتج حركة ديمقراطية؟ للجواب على هذا السؤال يتوجب النظر إلى تطور الثقافة السياسية. إنها الثقافة التي أسيء فهمها باستمرار، خصوصا بعد أطروحة صامويل هنتنغتون عن صراع الحضارات. إذ تم نسيان واقع أن العالم العربي وإيران عرفا تجارب ديمقراطية في القرن العشرين، وإن لم تعمر طويلا. فقد شهدت إيران ثورة دستورية عام ١٩٠٧ ومصر بين الحربين وبعد الحرب الثانية، فمن عام ١٩١٩ وحتى عام ١٩٥٢ عرفت ديمقراطية برلمانية، رغم أن الملكية والاستعمار البريطاني كان لهما تأثير كبير عليها. إن حزب الوفد الذي مازال نشطا حتى يومنا هذا ساهم في تلك التجربة. كما أن حق التصويت للنساء دخل حيز التنفيذ في مصر عام ١٩١٩ وفي العام نفسه في ألمانيا والولايات المتحدة، قبل خمسة وعشرين عاما على دخوله حيز التنفيذ في بلدان كفرنسا وإيطاليا. وتؤكد معظم استطلاعات الرأي والأبحاث الميدانية المتعلقة بالثقافة السياسية في العقد الأخير بأن الأغلبية في البلدان العربية تدعم بناء نظام ديمقراطي ولهذا لا داعي للدهشة من هذه الثورة الديمقراطية التي يشهدها العالم العربي. إننا نعرف منذ عقود بأن الشعوب العربية تطمح إلى تحقيق هدفين: الديمقراطية والدين. وسنتعرض للهدف الثاني بالتحليل لاحقا. إن الثقافة السياسية العربية وجدت وتجد نفسها في موقع تحول غير عادي، غالبا ما لا ينتبه إليه في الغرب، لأن ذلك لا يتوافق مع الرؤى النمطية السائدة عن العالم العربي الإسلامي. ففي الوقت الذي يرى فيه الباحثون في مجال التحولات السياسية أن الثقافة السياسية الديمقراطية تتحقق بالضرورة وفي بطء بعد تغيير النظام السياسي، فإنها تحققت وتتحقق في العالم العربي في وقت مبكر. أعني داخل المرحلة التسلطية، خصوصا أن وسائل الإعلام العربية ساهمت في تحقيق نقلة تواصلية. إن العرب لم يكونوا خارج العالم وتطوراته في السنوات الأخيرة، كما كان الحال في أغلب الأحيان داخل المعسكر الشرقي، بل كانوا على دراية بما

يحدث في العالم، وتمكنوا من تطوير قيمهم السياسية حتى في الوقت الذي كانت فيه الأنظمة التسلطية متحكمة بنواصي الحكم. إنها التطورات ذاتها التي لمسناها في التاريخ الأوروبي، كما في مرحلة الإصلاح الديني، والتي لم تكن لتتحقق لولا اختراع المطبعة من طرف غوتنبرغ وانتشار الكتابات البروتستانتية. ويمكن أن نلمس خلال السنوات الأخيرة في وسائل الإعلام وفي الإنترنت، هذه القوة وهذا الوعي الجديد الذي يتشكل في العالم العربي.

المعارضة وقدرتها على المواجهة

إن الشروط البنيوية لتداعي الدولة التسلطية، ومنها الضغط الاجتماعي الكبير والثقافة السياسية المتعاطفة مع الديمقراطية لا تكفي وحدها لصنع التغيير، إذا لم يتوفر فاعلون وقوى داخل المجتمع قادرة على تحويل عوامل الضغط هذه إلى أفعال سياسية خلاقة. ولهذا يهتم علم السياسة وبقوة بقدرة المعارضة على المواجهة. فهي وحدها قمينة بتحويل الشروط البنيوية إلى تغيير سياسي فعال. لكن كيف كان وضع المعارضة في العالم العربي قبل التطورات الثورية الأخيرة؟ ولماذا تحققت الإطاحة بالنظام في بعض الدول دون غيرها؟ إن الأحزاب السياسية موجودة في أغلب البلدان العربية وإن كانت لا تملك حرية فعلية. إن برامج أغلب الأحزاب السياسية سواء القومية منها أو الإسلامية أو الاشتراكية ليست ديمقراطية بشكل واضح داخل الأنظمة التسلطية. فبعض الأحزاب ينشط كـ«أحزاب جبهوية» كما كان الحال عليه في ألمانيا الديمقراطية، إذ أنها تشارك في طقوس ديمقراطية مزيفة كالانتخابات والبرلمانات الصورية وبعضها تنقصه ثقافة المؤسسات أو هي بالأحرى أحزاب تتمحور حول شخص واحد. إنها صورة سيئة تلك التي كانت للأحزاب السياسية في العالم العربي خلال السنوات الأخيرة، ولهذا نفر الشباب من بناها المتكلسة، باحثا عن سبل جديدة للنشاط السياسي. لكن الاستثناء في هذا السياق مثله الإسلاميون دائما،

والذين اختارت أقلية منهم الكفاح المسلح السري، في حين اختارت المنظمات الكبرى كالإخوان المسلمين في مصر وحزب العدالة والتنمية في المغرب وحزب الوسط في مصر والإصلاح في اليمن وجبهة العمل الإسلامي في الأردن والحركة الدستورية الإسلامية في الكويت والوفاق في البحرين خطا راديكاليا إلى حد ما في معارضته للعلمانية ومعارضا للنظام التسلطي أيضا، لكن ذلك وحده لم يكن كفيلا بدفعهم لإسقاط النظام. إن الإسلاميين عملوا ويعملون في ظل الأنظمة التسلطية على القيام بأعمال اجتماعية فعالة، وسدوا بذلك الفراغ الذي تسببت فيه الدولة التسلطية الضعيفة في هذا المجال. وقد تعاملت الدولة بقوة مع المعارضة العلمانية أكثر منها مع الإسلاميين، لأن وجود الإسلاميين كان يمثل تبريرا لوجودها في الخارج ولسياستها التسلطية. إلا أن احتكار الدولة للبعد العلماني عمل على تقوية المعارضة الدينية. إن إشكالية العلمانية في العالم العربي يجب فهمها بعيدا عن تطورها في العالم الغربي.

ففي الوقت الذي مثلت فيه العلمانية في أوروبا تقدما في مجال الحريات ضد السلطة الكنسية والمؤسسات التسلطية الأخرى، عمدت الدول العربية التسلطية إلى استيرادها، واستغلالها كإيديولوجية قمعية خلال عقود طويلة ولهذا فإن معارضة العلمانية والتعاطف مع الإسلاميين لا يخلو من مسحة تتعارض مع السياسة التسلطية. ولا يمكن الإجابة عن سؤال عما إذا كان الإسلاميون يقفون إلى جانب الديمقراطية بشكل أوضح. ففي دراسة لمؤسسة كارنيغي للسلام تم التأكيد على وجود نوع من التأرجح الإيديولوجي لدى الإسلاميين. إنهم يوافقون على الفصل بين السلطات ونظام الأحزاب والنظام البرلماني، وهم بذلك يقفون ضد السياسة التسلطية وينظمون إرادة المشاركة السياسية للناس في العالم العربي. إن المشكلة الكبرى للإسلاميين لا تتمثل في الديمقراطية المؤسساتية أو خطر إقامة ديكتاتورية دينية على الطريقة الإيرانية، وإنما تتمحور حول قضية العلمانية. فالمساواة بين أتباع الأديان المختلفة أو



مظاهرة ضد نتائج الانتخابات في الجزائر، ١٩٩٧.
Photo: Michael von Graffenried, www.mvgphoto.com

المساواة بين الرجل والمرأة أمام القانون يتناقض عندهم مع قيمهم الدينية، ولهذا فمن المشروع إطلاق صفة الأصوليين عليهم. مع ذلك يوجد في معسكر الإسلام السياسي اليوم تيارات مثل حزب الوسط المصري، الذي لا تمثل العلمانية مشكلة بالنسبة له والذين ينسبون أنفسهم إلى إسلام إصلاحي. إن تشكيل أحزاب على شاكلة الأحزاب المسيحية الديمقراطية في الغرب قد تحقق في بعض أرجاء العالم العربي، في حين مازالت بلدان أخرى تنتظر تحقيق ذلك، ولهذا فمن المشروع أيضا الحديث عن إسلاميين معتدلين لعبوا دورا كبيرا قبل الإطاحة بالأنظمة في تونس ومصر، وهو الدور الذي يلعبونه أيضا في بلدان كالمغرب والأردن. إن رفض العلمانية هو أحد شعاراتهم الراديكالية، في سياق سعيهم لتأسيس «ديمقراطية إسلامية»، لكن نجاحهم في مسعاهم لا يرتبط بهم وحدهم. فرغم كل النجاحات التي حققها الإسلاميون في المعارضة إلا أنهم لم يكونوا قادرين لوحدهم على تغيير نظام الحكم. فالأمر الذي لم يتوفر قبل الثورة الحالية ولعقود طويلة هو الاتحاد بين قوى مختلفة، وقطاعات شعبية ذات ميول علمانية. لكن ما هي الخلاصة التي يمكن أن نستقيها بالنظر إلى شروط تغيير النظام باتجاه الديمقراطية، قبل الربيع العربي؟ إن الدولة العربية التسلطية كانت دولة ضعيفة أو أصاب الوهن جوانب كثيرة منها، والثقافة السياسية العربية تطورت بشكل دينامي مقارنة بالأنظمة السياسية الحاكمة. فوسائل الإعلام وكل أشكال التواصل الجديدة تحولت إلى فاعل سياسي، تؤدي الوظائف التي كانت تقوم بها الأحزاب السياسية والتي لم تتمكن من أداء دورها ومواجهة الوضع القائم.

النقلة الأولى: حتى إسقاط النظام

إن أحداث «الربيع العربي» تؤكد دخول فاعل جديد إلى المجال السياسي العربي، أقصد الحركات الاجتماعية والسياسية. إن عبقريتها تكمن في نجاحها في لئم الصدع الإيديولوجي للماضي، وخصوصا ذلك الذي كان قائما بين العلمانيين والإسلاميين. ولقد تميزت ثورات الربيع العربي التي انطلقت من تونس لتمتد إلى باقي أرجاء العالم العربي بغياب للشعارات الحزبية. فالناس لم يتظاهروا لصالح تيار سياسي معين، ولكنهم توحدوا ضد الديكتاتوريات القائمة. هذه القدرة على توحيد اتجاهات مختلفة تحققت بشكل نسبي في العالم العربي خلال العقد الأخير، نذكر في هذا المقام حركة كفاية، التي نظمت في أواسط العقد الماضي في مصر مظاهرات صغيرة، ضمت قوى علمانية وإسلامية. إلا أن سياسة التحالفات ظلت ضعيفة، إذ تمكن الديكتاتوريون العرب دائما من ضرب أقطاب التحالف بعضهم ببعض. هذا الأمر توقف منذ عام تقريبا، إذ تكونت حركات سياسية عابرة للمعسكرات السياسية، موحدة في صفوفها وجهات نظر وأجيال مختلفة. ورغم النسبة الكبيرة للشباب في العالم العربي، إلا أنه لا ريب أنه ليس الشباب وحده من قاد هذه الثورة.

بالطبع كان الشباب غالبا في الطليعة وهو أمر نقف عليه في الثورات التاريخية كلها، لكن الناس من أجيال مختلفة هبوا ضد الأنظمة التسلطية. فبدون مشاركة قطاعات واسعة من البورجوازية المصرية مثلا، والتي خرجب بقوة إلى الشوارع للاحتجاج في الأيام الأولى للثورة، ما كان نظام مبارك ليسقط. ولربما هي المرة الأولى في تاريخ مصر التي كان فيها الناس فخورين بالنمو الديمغرافي للبلاد، والذي نظر إليه عادة كسبب رئيسي للبؤس الاجتماعي، غير أنه في سياق الثورة ساعد على سحق النظام. إن عبقرية الثورة التونسية والمصريين وصمود الشعب الليبي وإن بنجاح أقل، لم يتمثل فقط في التحالفات التي عقدت بشكل عفوي ولكن أيضا في القدرة على التنظيم. أما المثير في الأمر فكانت القدرة على قيادة ثورة سلمية لم يسبق تجربتها من قبل. لقد كانت الثورة التونسية والمصرية، رغم سقوط ضحايا، ثورة غير دموية بالمقياس التاريخي، تميزت باحتجاجات شعبية منظمة، ويكفي أن نتذكر هنا الأعداد الكبيرة من المحتجين وهم يصلون في ميدان التحرير، وسط الدبابات وخلف الحواجز الأمنية. أما الدين فلم يطبع هذه الثورات، لكنه ظهر بشكل متحضر وليبرالي وأبعد ما يكون عن التطرف والعنف. وقد ساهمت منظمات العمل الاجتماعي بشكل كبير في السيرورات الجماعية السياسية الجديدة. إن الحركات الاجتماعية ليست البتة بمكونات فوضوية، بل هي مطبوعة بوحدات فعل تكونت بشكل عفوي، لكن مع مساهمة كبيرة للإنترنت قبل أي شيء آخر في هذا السياق. مجموعات الفيسبوك ومجموعات أخرى نظمت المظاهرات عبر الإنترنت ومفهوم «ثورة الفيسبوك» ينتمي أيضا شأنه شأن مفهوم «ثورة الشباب» للميثولوجيات الحالية للثورة العربية، وهو لا يحظى بإجماع حتى في أوساط المدونين العرب. لقد لعب الإنترنت دورا هاما في الأيام الأولى للثورة في تونس ومصر، لكنه تم تعطيله كما عطلت الاتصالات كلها من طرف النظام. لكن ذلك لم يؤثر على دينامية الاحتجاجات. فخلف ميدان التحرير في القاهرة وفي عشرات من المدن الأخرى تكونت وكما كان الحال عليه في تونس، مجموعات احتجاجية صغيرة، والتي نجحت عبر التبليغ الشفهي فقط في إخراج الناس من بيوتها للمشاركة في المظاهرات، وهي طريقة تواصل درج الناس على استعمالها عبر آلاف السنين. ومثل هذه السيرورة لا تأخذ بعين الاعتبار في الغرب، لأنه يفضل هنا التركيز فقط على الاختراعات التقنية ووسائل الإعلام الحديثة التي هي من إنجازات الغرب، حتى يتم التأكيد على دور الغرب التاريخي في هذه التطورات. وهنا يجب التأكيد على أن ثورات ديمقراطية اندلعت قبل عشرين عاما في أمريكا اللاتينية دون إنترنت. وحتى في العالم العربي ساعد الإنترنت على الدفع بالثورة، لكنها امتلكت بسرعة ديناميتها الخاصة بها. كما أنه لا يجب أن نغفل في هذا السياق أنه لولا الدور الكبير لوسائل الإعلام الكبرى لما جرى حشد كل تلك القوى الشعبية في تونس ومصر. فبعد تعطيل الإنترنت نجحت الجزيرة في تحويل الاحتجاجات إلى تسونامي حقيقي، ونجحت في إخراج الطبقات الوسطى من بيوتها. وعموما يمكننا الوقوف نسبيا على مسار نموذجي فيما يتعلق بالثورات السياسية الحالية: في البداية لعبت وسائل الاتصال الصغيرة دورا كبيرا، فهي التي ألقت حجرا في المياه الراكدة، بعدها هاجمت وسائل الإعلام الكبيرة النظام. وبعد الإطاحة بالنظام فقدت وسائل الإعلام الدولية أهميتها نسبيا إذ عاد الناس لمشاهدة قنواتهم الوطنية، آملين في تحقق حرية تعبير أكبر فيها. خلاصة القول إن الربيع العربي تحقق بفضل تحول فاعلين كانوا حتى وقت قريب معزولين إلى حركات اجتماعية وتحالفات سياسية مستعملين وسائل التواصل القديمة منها والحديثة، لينجحوا في توجيه المجتمع المدني ضد

الديكتاتوريات. لكن لماذا تحقق في بلدن كتونس ومصر ما لم يتحقق حتى الآن في بلدان كالبحرين وسوريا واليمن، وما لم يتحقق في ليبيا إلا بفضل التدخل الخارجي؟ الجواب يكمن في الوضعية التي كانت عليها مختلف مجالات التحول على مستوى الدولة والاقتصاد والقيم والمعارضة، والتي تختلف كثيرا عن بعضها البعض في هذه الدول. فمصر كانت قبل انطلاق الثورة مركز حركة المدونين العرب، بخلاف ليبيا أو سوريا التي كان فيها الإنترنت مقيد جدا. كما أنه لم تحظ كل الثورات بالاهتمام نفسه في وسائل الإعلام العربية، إذ لم تهتم بأحداث البحرين. فرغم الحرية التي تتمتع بها هذه القناة، فإن السياسة الداخلية لدول الخليج تظل أمرا يحظر التعرض له. كما أن هذه البلدان تختلف من حيث شروطها الاجتماعية. فما يسمى باقتصاد الريع للدول النفطية، يوفر مستوى معيشيا مرتفعا لقطاعات واسعة من السكان، والضغط الاجتماعي على الناس يظل ضعيفا، حتى وإن كانت الأقليات الشيعية تعاني من التهميش. كما أنه في اقتصاديات الريع، ظهرت أيضا إمكانية قلب المثل الأمريكي الذي يقول: „بدون ضرائب لا تمثيل“، إذ في دول لا تعتمد على الضرائب، تضعف فيها رغبة الناس في اقتسام السلطة. لكن هناك اختلاف اجتماعي آخر بين الدول العربية، يكمن في العلاقة بين نسبة السكان ومساحة البلاد. فمصر تتجاوز ليبيا ديمغرافيا عشر مرات تقريبا، لكن مساحة البلدين متقاربة. وهو ما لم يوفر شروطا جيدة للثورة في ليبيا. كما أن الأنظمة العربية يمكنها في بلدان مثل البحرين وسوريا أن تلعب الورقة الطائفية. ففي البحرين جاءت الاحتجاجات في العقود الماضية من السكان الشيعة، وفي سوريا يمكن ضرب الأكراد والعلويين والسنة بعضهم ببعض، في حين أن الارتباط القبلي في ليبيا مازال قويا. هذا يعني أن دولا وطنية مكتملة، شرط مناسب لنجاح الثورة. وإذا ما نجحت سيرورة الدمقرطة في اليمن، فهذا سيكون لربما المثال الأول على أن التحول الديمقراطي يمكن أن ينجح في مجتمع قبلي. لكن حتى بالنسبة للقبائل فإن الديمقراطية هي ضمان تحقيق سلام متوازن، ولا يمكن فهم ما يصطلح عليه بالمجتمعات البطريركية الجديدة بشكل تقليدي فقط. فالناس في هذه المجتمعات لا ينخرطون فقط في علاقات تقليدية، بل هم أيضا أعضاء في مؤسسات حديثة ويمارسون وظائف حديثة، يجعل توجههم الاجتماعي أكثر تعقيدا. فالشيخ الذي يحمل في يده هاتفا نقالا هو رمز لتموقع هذه المجتمعات بين التقليد والحداثة، كما أنه من الشروط التي تخدم الثورة أو تعرقلها العقيدة العسكرية للدولة. ففي مصر مثلا راقب الجيش الثورة، ونهج أسلوبا براغماتيا، فاختار صف الشعب، لما تبين أن الثورة ستطيح بنظام مبارك. ففي مصر كان الجيش ولا يزال مؤسسة شعبية، توفر إمكانية التقدم في السلم الاجتماعي للطبقات الفقيرة، عكس الشرطة في مصر، التي ترتبط بقوة بالنظام الحاكم. وفي دول مثل ليبيا أو اليمن أو سوريا يرتبط الجيش بقوة بالأنظمة التسلطية، بشكل يفصله منهجيا عن المجتمع، وذلك عن طريق سيطرة أقلية عليه كالعلويين في سوريا أو المرتزقة في ليبيا القذافي. أما الأطروحة القائلة بأن العالم العربي يملك ثقافات سياسية مختلفة، ما يجعل بلدانا كالملكيات في المغرب أو الأردن أكثر استقرارا، هي أطروحة خاطئة.

لقد شهدت هذه البلدان أيضا مظاهرات واسعة، كما أن الأغلبية في هذه البلدان تطمح على الأقل إلى بناء ملكيات دستورية، وهو ما يمثل حسب مقاييس علم السياسة تغييرا حقيقيا للنظام، لأن هذه الملكيات القائمة، وإن كان بالإمكان وصفها إلى حد ما بـ „المتنورة“، إلا أنه لا يمكن البتة مقارنتها بالنظام الملكي الديمقراطي في بريطانيا مثلا. وحتى وإن كانت الأغلبية في المغرب والأردن تطلب الحفاظ على ملوكها، إلا أنها تريد لهم دورا تمثيليا رموزا للدولة والأمة، ولربما للدين أيضا، ولكن ليس حماة لحكومات فاسدة.

النقلة الثانية: قبل الإنتخابات

إن المشروع الديمقراطي تجربة تاريخية وسيرورة طويلة. فلقد استمرت مرحلة فرض الديمقراطية لعقود بعد الثورة الفرنسية مثلا. كما أن المؤسسات الديمقراطية تواجه قوى معارضة، كالنخب التي تنتمي إلى النظام السابق، والتي لا يمكن طردها من جهاز الدولة. تجارب من هذا النوع عرفتها ألمانيا خلال جمهورية فايمار، حين تمكن أنصار الملكية وأعداء الديمقراطية من السيطرة على جزء كبير من مؤسسات الدولة. فأين تقف تونس ومصر اليوم بعد الإطاحة بالديكتاتورية؟ من الصعب هنا تقديم صورة واضحة، بسبب تسارع الأحداث، لكن بإمكان اعتماد الفكرة الأساسية التالية من أجل تقديم حصيلة مؤقتة، وأعني أن نجاح الثورة في تونس ومصر قام على اتحاد رؤى وقيم اجتماعية مع فاعلين وحركات معارضة ووسائل الإعلام والتواصل. فهذا وحده كان قمينا بممارسة ضغط على النظام السياسي المتداعي. وإذا ما فقدت إحدى هذه العناصر في المرحلة الانتقالية، فيمكن حينها للدولة أن تمتلك „فرصة ثانية“ لقيادة ثورة مضادة. هل تنجح ضغوط التغيير إذن في مصر وتونس؟ إن العديد من المراقبين الغربيين، وبعد حماس الشتاء والربيع بدأوا يشعرون بالتشاؤم. فالعديد من التطورات في تونس ومصر لم تكن غير متوقعة، فالتحول إلى الديمقراطية ليس هينا كما كان الحال في العديد من دول العالم، كأمريكا اللاتينية. لكننا مع ذلك نتواجد الآن في مرحلة انتقالية، حتى وإن لم تكن مثالية، فإنه يمكن وصفها بالعادية، ويتوجب دراستها من جديد وبالنظر إلى مختلف القطاعات. وفيما يتعلق بوضعية الدولة، فإن تونس وعبر الانتخابات البرلمانية التي نظمتها، تكون قد حققت نقلتها الديمقراطية. في المقابل فإن الوضع في مصر أصعب، لأن الجيش، ورغم الانتخابات، مازال يمسك بمقاليد السلطة. وبفضل ضغط الشارع فقط في خريف ٢٠١١، اضطر الجيش لتقديم وعد بتنظيم انتخابات رئاسية مبكرة، قبل الموعد المحدد في أواسط ٢٠١٢ والذي يتوجب أن يمثل أيضا موعد تسليم السلطة إلى المدنيين. لكن تقييم أداء العسكر لا يتميز بالاجماع. فمن جهة، ألقي القبض على الرئيس السابق وقدم إلى المحاكمة، واتخذت إجراءات كثيرة. المحاكمة القضائية لعصر مبارك بدأت، ما يمثل تقدما مقارنة بالنموذج التشيلي مثلا، الذي انتظر عقودا للقيام بذلك. كما أنه تم حل الجهاز الحكومي السابق واضطر العديد من رجال العهد الفاسد إلى مغادرة البلاد، لكن من ناحية أخرى هناك دلائل على إمكانية أن تشهد البلاد ثورة مضادة. إذ أن عمليات القبض على رجالات الثورة وعرضهم على محاكم عسكرية مازالت مستمرة، ومنظمة العفو الدولية تتحدث عن استعمال الحكومة الانتقالية للتعذيب بشكل ممنهج.

كما لم يكن دور الجيش واضحا فيما يتعلق بالهجوم على السفارة الإسرائيلية وعلى الأقباط إلا أن الجيش أمر بالهجوم على مكتب

قناة الجزيرة مباشر في القاهرة. إضافة إلى أن التوتر بين الجيش والحركات الاجتماعية والسياسية في ازدياد. ويظهر أن التعامل القضائي المبكر مع الديكتاتورية أثار مخاوف نخب العهد السابق، ومعها الجيش المصري الذي يريد أن يتحكم بالسيرورة الديمقراطية. وقد يكون من المفيد إرسال إشارات عن إمكانية إصدار عفو عام، لأن بناء نظام ديمقراطي أهم من محاكمة أعضاء العهد القديم، حتى وإن كان ذلك يتناقض مع الأخلاق. ومن جهة أخرى يظل خطر تكوين طغمة عسكرية في مصر مستبعدا، لأن الجيش لا يطمح إلى حكم مصر بشكل مستمر، فمشاكل البلاد غاية في التعقيد. لكن من غير الواضح حتى الآن، في أي اتجاه سيتطور الجيش المصري. ففي الوقت الذي عارض فيه الجيش التركي النظام الديمقراطي لعقود طويلة، بدعوى حماية الإرث العلماني لأتاتورك، فإن الجيش المصري هو بلا شك ليس بالجيش العلماني، ولهذا من المحتمل أن يكون حاميا للنظام الديمقراطي، حتى وإن تميزت هذه الديمقراطية بأنها لن تكون علمانية خالصة بوصول الإسلاميين إلى الحكم. ومن المؤسف أنه لم يتوافق على دستور علماني قبل الانتخابات البرلمانية. فالاصلاحات الانتقالية لما سمي بلجنة البشري، لم تكن جدية وتحوم حولها الشكوك. فالشريعة الإسلامية ظلت مصدرا للتشريع، ولهذا من غير المحتمل تبني دستور علماني على المدى المتوسط. فخلال زيارة رئيس الوزراء التركي إلى مصر في صيف ٢٠١١، ارتفعت أصوات منتقدة للتوجه العلماني لتركيا رغم الاحتفاء الكبير بهذه الزيارة. ومن المحتمل أن يلعب العسكر دور الحامي لـ «ديمقراطية إسلامية»، لأنه عبر ذلك سيكسب دعم القطاع المحافظ من الشعب. وليس من الواضح الآن سلوك الفاعلين السياسيين في تونس ومصر، إذ كانت وما تزال هناك مشاكل تتعلق بحرية الإعلام في البلدين. لقد سمح فعلا بتأسيس العديد من وسائل الإعلام الجديدة، لكن في مصر خصوصا مازالت العلاقة وطيدة بين الدولة والتلفزيون. وفي الآن نفسه هناك أيضا قنوات جديدة، كتلفزيون التحرير، الذي عرف انتشارا واسعا في وقت قصير. ويُظهر برنامج جديد في التلفزيون المصري كيف تحولت طباخة من حي قاهري فقير إلى نجم تلفزيوني جديد. وهذا النوع من البرامج يكسب القضايا الاجتماعية شفافية، لم يكن من الممكن تحقيقها سابقا، وتتوصل الطباخة بمكالمات هاتفية تناقش من خلالها النجمة الجديدة مع المشاهدين قضايا كالفقر وكرامة المواطن، ما يساهم في لبرلة الرأي العام. كما أن ثقافة «الكوميكس» المصرية تكيل انتقادات واسعة لرئيس المجلس العسكري، لكن مثل هذا النقد قد ينتهي بصاحبه أمام المحكمة العسكرية. غير أنه في المرحلة الانتقالية إلى الديمقراطية، يتوجب أن تنتقل هذه الانتقادات من وسائل الإعلام الصغيرة إلى وسائل الإعلام الكبيرة، وهو ما حيل دون تحقيقه حتى الآن. إذ يتوجب أن يسمح للناس بالحديث عن مستقبل البلاد في وسائل الإعلام الكبرى. لكن قطاعات كبرى من الصحافة والمحطات السمعية والبصرية ما زالت تقبع تحت تأثير الدولة. ولهذا يتوجب على الحكومة الجديدة والبرلمان الجديد في مصر أن يحررا مجال الإعلام، لأن ذلك سيكون المقياس الحقيقي للديمقراطية في البلاد.

بناء المشهد الحزبي

من الأساسي أن تتمتع الأحزاب في تونس ومصر بهوية خاصة بها وبقوة حقيقية. فالبنى اللامركزية للمنظمات الاجتماعية كانت جيدة بالنسبة للمرحلة الانتقالية الأولى، لأنها أكسبت المعارضة طابعا عفويا، ما صعب مهمة النظام على المواجهة، لكن فائدتها لن تكون كبيرة بالنسبة للمرحلة الانتقالية الثانية ولتنظيم انتخابات ديمقراطية. إن قوى النظام قديم لم تتمكن لوحدها من إصلاح النظام والأمر نفسه يمكن قوله عن الحركات الاجتماعية، لأن ذلك يستدعي بناء برلماني فعال. ولقد أثبت الإسلاميون في تونس ومصر أنهم القوة السياسية الأكثر تنظيما في البلاد. لكن المأزق الذي



مصريون ينتظرون في مركز اقتراع بالقاهرة، ٢٠١١.

Photo: Rémi Ochlik, IP3, Bureau 233

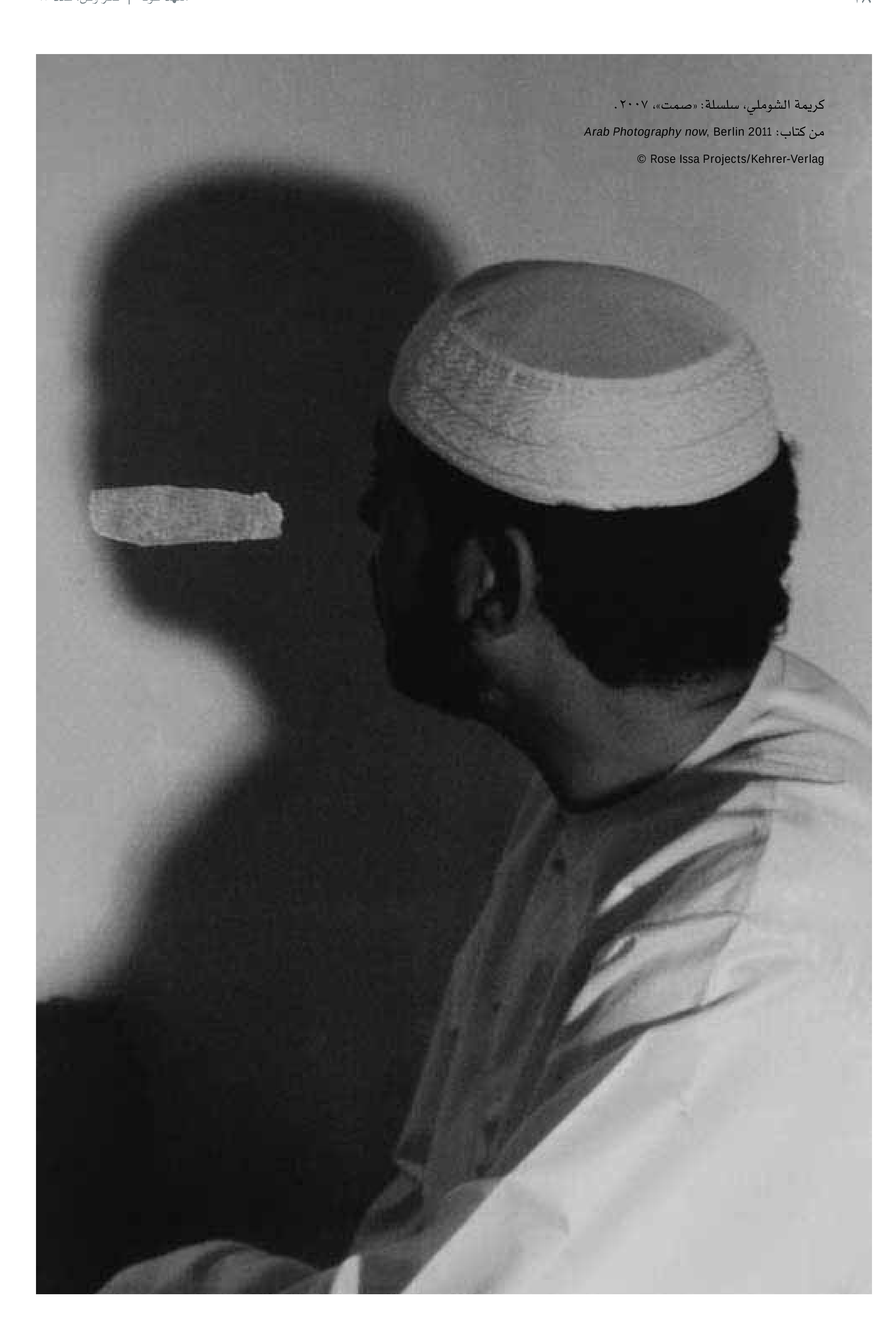
يقف فيه البلدان هو أن الأحزاب العلمانية تحتاج لوقت طويل من أجل رص صفوفها، ومن جهة ثانية يتوجب بسرعة تنظيم انتخابات من أجل قطع الطريق على ثورة مضادة يقودها النظام القديم. وقد شهد البلدان تأسيس أحزاب كثيرة، لكن الإسلاميين هم من حققوا الأغلبية في الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠١١. وفي المرحلة الحالية تستفيد الأحزاب القديمة من الانتخابات مثل الإخوان المسلمين في مصر. لكن وللأسباب التي ذكرناها سابقا لا يوجد سبب للتخوف من إقامة ديكتاتورية إسلامية. فالإسلاميون في تونس ومصر أعلنوا إيمانهم بالديمقراطية وهم لا يملكون قيادة كاريزمية مثل الخميني، وليسوا بدول نفطية غنية ولهذا فهم يحتاجون للغرب من أجل الحصول على مساعدات اقتصادية ودعم القطاع السياحي لرفع الناتج الوطني المحلي ودعم الميزانية. لكن يتوجب علينا في هذا المقام أن نقول بوضوح بأن صيغة «الديمقراطية الليبرالية» تتكون من عنصرين، وهما فكرة حقوق الإنسان الليبرالية والنظام الديمقراطي. فالعنصران مختلفان، لأنه إلى النواة الأساسية للديمقراطية تنتمي أولا الانتخابات الحرة وحرية التجمع وحرية التعبير. لكن ما العمل في وضعية تختار فيها أغلبية الشعب التعامل بشكل غير متساو مع الأديان المختلفة أو التي تقف إلى جانب قوانين تفرق بين الرجل والمرأة؟ لكن من الأكيد أن الأحزاب الإسلامية الكبرى في العالم العربي هي أحزاب ديمقراطية حتى وإن لم تكن أحزابا «ديمقراطية ليبرالية». وهنا سيكون دور الأحزاب العلمانية أن تكافح خطوة خطوة من أجل تحقيق المساواة أمام القانون، كما كان الحال عليه أيضا في الديمقراطيات الغربية، والتي ما تزال تشهد أيضا تمييزا في التعامل مع أديان الأقلية، ويمكن هنا أن نضرب مثلا على ذلك بالامتيازات التي تملكها الكنيسة في ألمانيا. لكن الخطر الكبير على الديمقراطية اليوم لا يأتي من الإسلاميين ولكن من القوى الاستبدادية في الجيش وتلك التي تقف خلفه. لكن يتوجب علينا أيضا في هذا السياق ألا نتأثر بخطاب الجيش التخويفي. فقد دعمت الدول الغربية لعقود الأنظمة التسلطية في العالم العربي خوفا من قيام دول إسلامية، لكن غالبا أيضا لحسابات وصولية، عن طريق استعمال الإسلاميين كفزاعة من طرف رجالات السياسة الخارجية الغربيين والديكتاتوريين في المنطقة. وبالنسبة لتطور الديمقراطيات العربية، سيكون من الحاسم استمرار نشاط الحركات الاجتماعية كمعارضة خارج البرلمان إلى جانب قيام برلمان متعدد. ورغم العنف الذي عرفه عام ٢٠١١ في بلدان كتونس ومصر، فقد أضحى أمرا واقعا في هذه البلدان أن الناس من يقودون الأنظمة السياسية وليس العكس، وهو الأمر المثير في هذه الثورات والذي وجد له صدى حتى في العالم الغربي. ومن المستبعد أن تنهار الحركات الإجتماعية في العالم العربي بالشكل نفسه الذي حدث في شرق ألمانيا بعد توحيد البلاد. إذ أن هذه الحركات في مصر وتونس أضحت تتمتع بحرفية كبيرة بعد ثورتها العفوية العام المنصرم. فالنشطاء أصبحوا اليوم زبائن لدى مكاتب الإشهار ومجموعات سياسية صغيرة تطالب بالحقوق الديمقراطية الأساسية. والاحتجاجات ضد الحكومات المؤقتة في تونس ومصر ومطالبتها بتسريع العملية الديمقراطية، ليست تحذيرا من إخفاق المشروع الديمقراطي، بل هي علامة إيجابية على يقظة المجتمعات العربية، التي لا تريد أن تضيع هذه الفرصة التاريخية. لكن الانتقال إلى الديمقراطية يقف أمام مأزق مركزي، فمن جهة فإن تكوين أحزاب سياسية أكثر أهمية بالنسبة لتشكل مؤسسات ديمقراطية، ومن جهة ثانية فإن استمرار الحركات الاجتماعية ضروري. والسيرورتان معا تعرقلان بعضهما البعض، لأن مجال تأسيس أحزاب علمانية مازال يفتقد إلى الطاقات اللازمة.

مشاكل جديدة في المرحلة الانتقالية

لا يتوجب فقط من أجل استمرار العملية الديمقراطية في العالم العربي، أن يستمر نشاط الحركات الاجتماعية والسياسية وأن يستمر تطور المشهد الإعلامي والحقل الحزبي، بل أيضا أن يستمر استقرار العلاقة بين أغلبية الشعب العربي التواقة إلى الديمقراطية والحركات الاجتماعية التي ولدت مؤخرا. وفي هذا السياق يتوجب الإشارة إلى أن التحول السياسي بالنسبة للعديد من المواطنين العرب لا يعني فقط التقدم والأمل، بل إنه سيرتبط أيضا بتضحيات شخصية كبرى، منها تراجع مستوى الشروط المعيشية في البداية، فخلال المراحل الانتقالية تتوقف الأنظمة السياسية القديمة عن العمل، في حين لا تستطيع الأنظمة السياسية الجديدة عمل الكثير في البداية، فيما يتعلق بمواجهة الوضع الاقتصادي السيء، والوضع الأمني المتدهور وارتفاع معدلات الجريمة. ورغم كل الإعجاب الذي يمكن الشعور به إزاء عمل نشطاء الإنترنت والمنظمات الإجتماعية، والذين صمدوا لأكثر من عام في الأماكن الحساسة كميدان التحرير في مصر، يتوجب التأكيد مرة أخرى، على أنه لولا حشد قطاعات شعبية أخرى، لما نجحت عملية الإطاحة بالنظام. ووفقا لاستطلاعات الرأي المختلفة في تونس ومصر، فإن نسبة كبيرة من الشعب تشعر بالقلق، ليس فقط إزاء الحكومة المؤقتة ولكن أيضا إزاء الرغبة المتواصلة للمنظمات الإجتماعية في التظاهر. فأغلبية الناس ليست ما بعد إيديولوجية ولكنها مؤدلجة بشكل جديد. إنهم لا يطلبون ديمقراطية بحقوق أساسية، ولكن ديمقراطية تمثيلية بشكل جيد. إنهم يطلبون بناء دولة جديدة، لكن في إطار البنى الأخلاقية القديمة. غير أنه سيكون مدمرا بالنسبة لسيرورات الدمقرطة في العالم العربي، إذا ما تحولت أغلبية الشعب ومجمل الثقافة السياسية عن الثورة وعن الحركات الاجتماعية، فأهم عامل ضغط على الدولة التسلطية لا يمكن أن يتحقق إلا عبر تضافر جهود مختلف الفاعلين السياسيين والإعلاميين وعبر تحقيق إجماع قيمي شعبي. ويتوجب على المتظاهرين أيضا أن يتحلوا في هذا السياق بحساسية كبيرة، ولربما يساعد في ذلك تركيز أكبر على العمل الحزبي منه على الأنشطة خارج البرلمان. إذ أن حدوث شرخ بين الحركات الإجتماعية وأغلبية الشعب سيكون السيناريو الأسوأ، لكن كل الاحتمالات تنفي إمكان وقوع ذلك.

• محاضرة للبروفيسور كاي حافظ ألقاها في مركز الدرسات الشرقية في ماربورغ.

ترجمة: رشيد بوطيب



كريمة الشوملي، سلسلة: «صمت»، ٢٠٠٧.
من كتاب: *Arab Photography now*, Berlin 2011

المشهد السياسي المصري بعد الثورة يبدو بالغ التعقيد، وتبدو الحيرة في تشخيصه وفهم مساراته طبيعية تماما ومشروعة. هذا المقال يحاول أن يستجيب لهذا التعقيد بطرح الصورة عبر ثلاثة مستويات من النظر: نظرة مباشرة، وثانية تحليلية وثالثة إجمالية.

شريف يونس Sherif Younis

المشهد العام للثورة المصرية بعد سنة

ثلاثة مستويات من النظر

نظرة أولى: الإحباط العام

يبدو مسار الثورة المصرية لقطاعات من الثوريين كما لو كان يتجه للانطفاء، ويبدو النظام الجديد الجاري إقامته عبر الانتخابات التشريعية والرئاسية معبرا عن الثورة المضادة، ومثبتا لحكم العسكر. أما الكاسبون الكبار من النظام الجديد، الإسلاميون، وخصوصا الإخوان، فمتواطئون على تقسيم للكعكة مؤداه التحكم في القطاعات غير السيادية في الاقتصاد، خصوصا الخدمات، وترك القطاعات والقضايا „الاستراتيجية“ في يد العسكر.

أضف إلى ذلك أن العسكر قد اقترفوا أو تواطئوا مع أجهزة أمنية اقترفت جرائم مهولة لا يقوم بها نظام متحضر أو شبه متحضر، بعضها ظهرت فيه قوات الجيش صراحة، مثل تعذيب الثوار في المتحف المصري وقضية الكشف على عذرية الثوريات هناك، مرورا بقتل المتظاهرين في ماسبيرو، إلى اعتصام مجلس الوزراء؛ وبعضها بواسطة الشرطة، مثل قتلى محمد محمود وغيرهم. وبعضها بواسطة «المواطنين الشرفاء» الذين يجرى جمعهم بالإعلام وبواسطة الشرطة وأجهزة سرية أخرى للاعتداء على المتظاهرين، مثل «موقعة العباسية»، وفى ماسبيرو، أيضا، ومرارا وتكرارا في التحرير، وأخيرا في بورسعيد. والمحاكمات العسكرية للنشطاء لا تتوقف إلا لتبدأ.

بطبيعة الحال لا توجد «أدلة» أو «أحكام قضائية» في هذه الأحداث. أما «الأحكام القضائية» ببراءة من أمكن تحديده من المعتدين فلم تثبت سوى أن الأمن ما زال يسيطر على قطاعات من القضاء، وأن القضاء العسكري متمسك بصلاحياته غير المحدودة وأساليبه التي لا صلة لها بأي قانون، بل تصدر الأحكام تبعا للأوامر. وتثبت الحملات الإعلامية المتواطئة، سواء في مجزرة ماسبيرو أو محمد محمود، أو مؤخرا الصدام الهزلي المفتعل مع الولايات المتحدة، انحطاط إعلام الدولة وقطاعات بأكملها من الإعلام «الخاص» وخضوعها للنظام القمعي واندراجها في ألعاب خداع الجمهور بلا أية ضوابط مهنية أو أخلاقية.

بالإجمال، يبدو أن آلة الدولة القمعية ما زالت مفاصلها الأساسية متماسكة وتمارس عملياتها التخريبية في مواجهة الثورة بنجاح ما، وبغير دفع ثمن باهظ، ظاهريا.

بالمقابل يبدو معسكر الثورة مفككا إلى أقصى حد، من الانقسام العلماني/ الإسلامي إلى انقسامات دخل كل «فئة» منهما، وعجز واضح عن التعاون والاتفاق على أجندة مشتركة للإجهاز على نظام يوليو السلطوي. أما الشارع فيبدو وكأنه يستنفد طاقاته الاحتجاجية. وبينما كف العسكر مؤخرا عن هجماتهم الوحشية على متظاهري التحرير، بالذات أو بالوساطة، حين يقل عددهم، يبدو أن هذا بالذات ما يجعل مظاهرات واعتصامات التحرير تفقد قوتها، لاختفاء العدو من نطاق المواجهة. باختصار، يبدو المشهد وكأن طاقة تدمير النظام القديم التي كانت أبرز ما حدث في ثورة يناير... تتحسر.

نظرة ثانية: الفراغ السياسي

مع ذلك، لا تبدو إعادة النظام الأمني على نحو ما كان يعمل في عهد مبارك ممكنة. سقط مشروع المجلس العسكري الذي كان قوامه اعتبار انتفاضة يناير ـ فبراير «حركة شباب أبطال»، تقتصر أهدافها على تنحية مجموعة جمال مبارك وأعداء آخرين للمجلس العسكري من السلطة. وفي ٢٥ يناير ٢٠١٢ انطلق الملايين في الشوارع في مدن عديدة في مسيرات جرارة يهتفون ضد حكم العسكر. وبرغم محاولات محو الشعارات المعادية للعسكر على الحوائط، فإنها لا تتوقف عن التكاثر. وما زالت الأعمال الفنية المعارضة تُنتَج وتُعرَض، سواء في الشوارع أو في المسارح الصغيرة أو على الإنترنت. وسقط «المجلس الاستشاري» الذي بُني لترسيخ تحالف مع العلمانيين يعمل كواجهة مدنية للضباط ميتا. وإجمالا فشلت محاولات النظام لمنح الحكم العسكري أي شرعية إضافية تفوق ما كان يتمتع به مبارك المخلوع.

المشكلة لا تعود إلى أخطاء ارتكبها العسكر، وإنما إلى مشاكل بنيوية في النظام الذي يدافعون عنه. النظام منذ قيامه في يوليو ١٩٥٢ عبارة عن حالة الطوارئ بوصفها نظاما سياسيا دائما. والمبرر الأعلى لحالة الطوارئ هو التهديد الخارجي، والأهم منه هو القول بوجود أتباع أو عملاء لهذا الخارج المهدِّد. الطابور الخامس يبدو الأمر دائما في هذا الخطاب السياسي والإعلامي في منتهى الخطورة على أمن البلاد واستقلالها. وأساليبه الخفية لا يستطيع «الشعب» أن يتصدى لها، بل هو قابل تماما للخضوع لتأثيرهم، وبالتالي هو غير مدعو للمواجهة، بل لقبول تسليم السلطة للأجهزة الأمنية والإخلاد إلى الصمت والسكون بعدها. بعبارة أخرى، استمرار النظام مرهون بإغلاق المجال السياسي، مجال اتخاذ القرارات، وحصره في نوع من تنظيم أمني سري له واجهة علنية تتولى تلبية بعض المطالب الجماهيرية وتلعب أدوارا هامشية في

صناعة القرار السياسي، هي في جوهرها أدوار استطلاعية للرأي العام والضغوط المجتمعية.

أحد النتائج المهمة لذلك أن هذا النوع من النظم مهما ادعى التقدمية أو حتى «الديمقراطية» أو محاباة الرأسمالية عاجز عن حشد أية قوى مجتمعية مناصرة لمشروعه وفتح مجال لعملها.. لأن منطق وجوده هو تحديدا غياب السياسة. ويتكشف مدى الفقر السياسي للنظام في استراتيجياته التي لا تخرج عن الترويع الأمني، سواء بإتاحة الفرصة للصوص ومن يشبههم للعمل، أو استئجار بعضهم وحشدهم للتحرش بالناس أو بقوى الثورة، وصولا إلى تدبير المجازر، أو استعمال أجهزتهم السرية في تحريض الناس على العنف والتدمير.

المشكلة ليست في العجز عن التعبئة الرجعية فحسب. أيضا، ليس لدى هذا النظام أي برنامج إصلاحي من أي نوع لكي يمارس باسمه عنفا صريحا ومباشرا بقواته الهائلة. فليس له موقف مخالف جوهريا لما كان يفعله مبارك في الخارج والداخل: السلام مع إسرائيل، العلاقة الاستراتيجية مع الولايات المتحدة، الانفتاح، شبكة المصالح الهائلة المبنية على التمييز بين «منتفعيه» لإخضاعهم والتعامل مع القانون بشكل انتقائي، إلخ.

لذلك، لا تنبع أعمال النظام القمعية الغادرة التي ذكرتُ بعضها من انحطاط أخلاقي (برغم أن العناصر المخططة والمنفذة من أردأ أنواع البشر)، بل أساسا وجوهرا من انحطاط وإفلاس سياسيين، يصل إلى عدم القدرة حتى على التضحية بتطهير بعض قطاعات الدولة وإظهار أية نوايا إصلاحية جادة. بل لم يعد النظام بفعل إفلاسه السياسي قادرا على ممارسة القمع المكشوف، ليكشف عن طبيعته صراحة كنوع من عصابة سرية تمارس العنف وتتنصل منه لعجزها عن طرح أهداف سياسية واضحة لتبرير عنفها، وعجزها عن الحفاظ على أي قدر من سلوكيات الدول النظامية. فإذا لم يستطع النظام أن يقنع الناس بأخطار ماحقة من الخارج، وإذا لم يستطع أن يجعل الثورة تبدو بمظهر همجي، لا يكون أمامه سوى أن يقوم بدور الهمجي، أن يُشعر الناس وكافة القوى السياسية بخطورته وإجرامه، لا تعبيره عنهم، محاولا ببساطة جعلهم يفكرون في التسليم بمطالبه لدرء شره.

ونظرا للفقر السياسي البالغ حد الإفلاس لمثل هذا الوضع، خاصة في ضوء تزايد المطالب الفئوية واستمرار القوى الثورية في مطاردة النظام بالطرق القانونية والاحتجاجية وتزايد تنظيم قطاعات من الجمهور، يجد النظام نفسه في مفترق طرق كلها سيء من حيث تهديدها لنظام حكمه ومكتسباته، بحيث يصعب عليه بالفعل تحديد ما إذا كان القمع أفضل أم المهادنة، أم التظاهر بالثورية؛ هل الأفضل هو الاتفاق مع الإخوان أم محاولة افتعال أزمات تمهيدا لقمع ظاهرة الثورة بمجملها.

في إطار هذا الارتباك نستطيع أن نفهم الصراع بين مكونات النظام بشأن السياسات الواجب اتخاذها، سواء بين مؤسساته المختلفة مثل الجيش والشرطة والمخابرات والأمن الوطني (أمن الدولة سابقا)، أو داخل المجلس العسكري نفسه. فآخر ما يتمتع به النظام القديم هو خريطة طريق أو أهداف واضحة أو حتى القدرة على التمييز بين تنازلات مقبولة وأخرى غير مقبولة. لقد تمت تجربة عمليات ترويع متزايدة الإجرام، لكن إزاء تزايد مقاومة قطاعات الثوار التي تبرز فجأة ساعة الخطر وردود فعلهم، تنصلت الداخلية واعترضت على استعمالها واجهة للعنف، بحيث استقال الوزير، وحصلت الداخلية بالفعل على قدر من الاستقلال. كما أن عمليات اصطياد شخصيات مثل علماء أزهر لإحراج المجلس العسكري دالة على ضراوة وانحطاط مستوى الصراعات الداخلية.

ويمكن تلخيص الاختلاف من أحد جوانبه الأساسية في الموقف من قبول مشاركة القوى السياسية عموما، والإسلاميين والإخوان خصوصا، في السلطة. فحمائم النظام الأمني يتصورون إمكان تقسيم الكعكة على نحو يحفظ للمؤسسات الأمنية هيمنتها، وإن بدرجة أقل وخارج قطاعات معينة „تُترك للمدنيين“، بينما يرى الصقور أن هذه الخطة وهمية وخطرة، وأن مصالح المؤسسة الأمنية (وربما مستقبل البلاد في رأيهم) مرهون بتحطيم المجال السياسي إلى درجة جعله صوريا إلى أقصى حد. وقد يرد عليهم الحمائم بأن هذا الانتصار يكاد يكون مستحيلا. فقد أصبحت القوى السياسية أكثر تنظيما، وإعادة حكم الإرهاب أكثر صعوبة، سواء على مستوى الشارع والمؤسسات المختلفة أو على مستوى مواجهة القوى السياسية وحدها. كما أن هذا التصور بالتحديد هو الذي انهار في ثورة يناير قبل عام، تحت وطأة المشاكل والصراعات الداخلية في النظام، ولا توجد بعد طبقة منتفعين جديدة قادرة على إعادة بناء النظام.

المأزق عميق للغاية. كلا الطرفين (أو السياسيتين) له منطق «قوى» في مواجهة الآخر، لكنه منطق ضعيف من حيث القدرة على التعامل مع الوضع. منطق الصقور هو أن النظام الأمني قد بُني منذ زمن بعيد على العداء للسياسة والإسلاميين، ويصعب أن توضَع له عقيدة أخرى، تتيح صياغة هدف سياسي لوجوده ونشاطه. ومن جهة أخرى لا توجد أية صيغة واضحة لتقسيم السلطة بين المجال السياسي والأجهزة الأمنية، فضلا عن تقسيم الأدوار والصلاحيات بين الأجهزة الأمنية نفسها، وطبيعة السلطة التي تملك أن تحسم الصراعات بينها وتكلفها بمهامها، وبالتالي طبيعة التنازلات التي يجب تقديمها لهذا المجال السياسي، بما في ذلك محاكمة أو عزل قطاعات من النخبة الأمنية، وتصفية بعض قطاعات شبكات الفساد وانعدام الكفاءة والجهل والإهمال التي رعاها النظام الأمني في كل مؤسسات الدولة. باختصار، يبدو أن الحل الذي يقدمه الحمائم منذرا بتدمير بنية النظام الأمني من القواعد، ليس بطريقة فورية، ولكن بالتخلي الضروري عن مفاتيح أساسية تطلق عملية تقويضه.

من عجز النظام وفشله أمام قوى الثورة تنبع قوة الإخوان. فهم يقفون بقدم ما في الثورة، رافضين لهيمنة العسكر، وبقدم أخرى في الثورة المضادة، مدركين لخطورة النظام الأمني من جهة، ورافضين لمنطق الثورة المواجِه من جهة أخرى. وبالتالي يقدمون لحمائم النظام الأمني فرصة الأمل في الوصول لحل وسط مناسب، يتيح أيضا نقل بعض مسئوليات النظام التي فشل وسيفشل في التعامل معها لهم، والاعتماد على شرعية الإخوان في إضفاء بعض الشرعية على الهياكل الأساسية للنظام الأمني. الفكرة هنا هي أن عجز النظام الأمني يجبره على تسليم جزئي للصلاحيات إلى قوى أخرى، لكي تشارك في مسئولية حماية النظام وإصلاحه، ولو بعد تعديله.

هذا النوع من الحل ليس سهلا، لأنه بلا قواعد واضحة. فتقسيم العمل المتصور بين المجال السياسي بقيادة الأخوان والحكم الأمني



لا يمكن أن يكون دقيقا أو واضحا.. فهو مجال للصراع، يزداد تفاقما بحكم محدودية قدرات النظام الأمني على تقديم التنازلات والتخلي عن أجزاء منه، ومحدودية قدرة الإخوان في السيطرة على الشارع الثائر، بل والجمهور بصفة عامة. فثمة قوى اجتماعية كثيرة تتحرك بعيدا عن القوى السياسية بمجملها، ولا تكاد تحتشد إلا من أجل مطالب تخص أحياء سكناهم أو أماكن عملهم، مطالبين بإصلاحات هنا وهناك، تتجاوز ربما أفق النظام. وإذا احتشدوا حول قضية أكبر فغالبا ما تكون طائفية مدافعة عن التمييز الديني، بما يهدد بتفجير الوضع ككل.

ثمة إذن هشاشة سياسية أصلية ليس لها من الناحية المنطقية مخرج إلا بصعود قوة سياسية ديمقراطية لها برنامج واضح وقادرة على المواجهة ومؤمنة بها. لكن هذه القوة غير موجودة نظرا لعقود من التفكك السياسي والاجتماعي المتتالية في ظل النظام القديم.

خيارات الأخوان ليست سهلة أيضا. فتحولهم من تنظيم يشبه الطائفة، يجتمع على ثقافة مشتركة ومعايشة يومية في الأُسَر الإخوانية إلى تنظيم سياسي جماهيري مسألة في منتهى الصعوبة، يشهد عليها صعوبة الفصل بين التنظيم وحزبه الجديد حتى الآن. وفي نفس الوقت يعاني التنظيم من صعوبات في الحفاظ على تماسكه في ظل الحراك السياسي السريع أثناء الثورة وبعدها، الأمر الذي يطرح مسائل جديدة تماما للنقاش، ليس عليها إجماع مسبق عند الجماعة. وبالتالي تتعدد وجهات النظر، بما أدى، وسيؤدي، إلى انشقاقات وانسحابات بشأن مواقف سياسية لا سند لها من الفقه. الحفاظ على تماسك الجماعة بناء على مواريثها وحدها يبدو إذن صعبا، بينما تبدو محاولة بناء الإجماع في قضايا أخرى خطرة، خصوصا مع صعود السلفيين المدعومين جزئيا بالأجهزة الأمنية بغرض وضع العصي في عجلة الأخوان.

غير أن المشكلة الجوهرية حقا هي عدم وجود أي تصور إخواني واقعي بشأن السلطة. وليست القضية هنا هي استلام مناصب الوزارة من عدمه. بل أساسا تحديد نطاق صلاحيات الوزارة لتتجاوز التقليد الموروث في اقتصار الوزارة على تنفيذ سياسات معطاة تحت رقابة الرئيس، وعدم تساوي الوزراء في المسئولية واستقلال الوزارات السيادية فعليا أمام مجلس الوزراء.. إلى آخر مواريث الحكم السلطوي، والافتقار إلى تصورات بديلة بشأن إدارة البلاد. أضف إلى ذلك أنه حتى تطهير الوزارات الخدمية يتطلب معارك حقيقية مع مواقع للنفوذ سيعمل العسكر والأجهزة الأمنية على دعمها لعرقلة نفوذ الإخوان، وبسبب الترابطات الكثيرة بين المصالح التي بناها النظام. كما أن استقرار الإخوان وغيرهم من القوى السياسية والمجال السياسي ككل، هذا كله يتطلب أن يمتد التطهير إلى زوايا مهمة من النظام الأمني نفسه. والتفاهم على

مصريون في مركز اقتراع بالقاهرة ٢٠١١.

Photo: Rémi Ochlik, IP3, Bureau 233

الغنائم أيضا صعب نظرا للاختلاف البنيوي بين تنظيم الأخوان المعتمد على مبادئ وجماهير وتنظيم السلطة الأمنية الذي هو أشبه ببنية المافيا السرية.
بوقوف الإخوان، لكل هذه الأسباب، في الموقع الوسط، وبلا أجندة واضحة، يبقى الصراع بأكمله مائعا ومتفجرا معا، يكاد يستحيل حسمه، لأن الأخوان لا يستطيعون أن ينحازوا بالكامل ونهائيا إلى الثورة أو إلى النظام الأمني. والمحصلة هي فراغ سياسي تعجز القوى بوضعها هذا عن ملئه، أو حتى سده بشكل صوري عن طريق بناء توافق عام. ويصبح الفراغ السياسي هو اللاعب الرئيسي، لأنه يحرك كل الأطراف بمنطق رعب كل طرف من نجاح الأطراف الأخرى في ملئه. وجانب من ذلك هو الإحباط في صفوف الثوريين الذي بدأ به هذا المقال. فكل طرف يركز بفعل الفراغ على ما خسره، لا ما كسبه، لأن ما كسبه لا يكفي للحسم.
تعوم صحراوات الفراغ السياسي الشاسعة هذه فوق بحر هائل من انفجار مبادرات الجماعات والأفراد والقوى الاجتماعية والمجموعات السكانية والوظيفية المختلفة تحاول أن تحصل على حقوق، بعضها مشروع مثل تقليل فوارق الأجور، وبعضها فئوي وينتمي فعليا لمنطق النظام القديم، مثل محاولة العاملين في المؤسسات الحكومية تعيين أبنائهم فيها. كذلك تتعاظم القدرة على التنظيم الذاتي وخبرات الاحتجاج والتفاوض، وتنشأ القيادات على المستوى المباشر، وإن كانت حتى الآن مفتقرة إلى أية رؤية سياسية تتجاوز أفق المطالب الجزئية. فيزيد المشهد بهذا كله حيوية واضطرابا في نفس الوقت، بما يجعل أي برنامج سلطوي للحكم صعبا ومدمرا، حتى لو لحقته شرعية إخوانية.

نظرة ثالثة: الثورة مستمرة

قد تبدو هذه الأوضاع المعقدة، مضافا إليها تشتت قوى الثورة، باعثة على اليأس أو الرثاء للثورة أو الخوف منها أو عليها. لكن هذه في رأيي وجهة نظر محافظة للغاية، حتى لو اكتست أكثر المصطلحات تقدمية. وقد رأينا أشكالا متطرفة بالفعل من الرجعية العلمانية المعادية للثورات بخصوص ثورة سوريا. لكن الثورة المصرية تحتوي على درجات مخففة من المواقف الفجة من هذا النوع، لا يحول بينها وبين تحطيم المشهد بأكمله سوى الإصرار على مواجهة حكم العسكر. فما زال إسقاطهم هو الشعار الأساسي لقوى الثورة، برغم أن السخط على الإسلاميين والإخوان بالذات يظل قائما، والتخوفات من تحالفهم مع القوى السلفية اللا ـ سياسية قائمة.
بدلا من النظر بشكل سلبي إلى تعقيدات الموقف، يبدو لي أن عقودا من التجريف السياسي والانحطاط الإداري في جهاز الدولة والاعتماد بشكل متزايد على الإجراءات الأمنية في الضبط الاجتماعي والسياسي لم تكن لتترك خلفها بعد انتفاضة يناير ـ فبراير ٢٠١١ مجالا سياسيا متماسكا.. بل تركت بالضرورة فوضى وفراغا سياسيين كبيرين.
كان مبارك يقول دائما ما معناه، أنا أو الفوضى. وبعده قال عمر سليمان، مبارك أو الانقلاب العسكري. وأعمال العنف الإجرامية لا تفعل سوى تكرار هذه التيمة ومحاولة فرضها عمليا. لكن واقع الأمر أن النظام كان قد أصبح بالفعل هشا تماما بفعل تناقضاته التي تبينت بشكل كبير في الانتخابات النيابية المتتالية الأخيرة. واتضح تهافت الواجهة السياسية ككل في فشل معظم الوجوه القديمة المتصارعة للحزب الوطني الحكومي في الانتخابات النيابية بعد الثورة. كان من الطبيعي إذن أن يسفر انهيار النظام بشكل مروع بعد مواجهة مع الشعب استغرقت في عنفوانها أربع ساعات فقط (من الواحدة إلى الخامسة مساء يوم جمعة الغضب ٢٨ يناير ٢٠١١) عن الواقع المرير لنظام حكم مفلس بالفعل.
في الاختيار بين مبارك والفوضى لا توجد اختيارات ... فمبارك هو نفسه فوضى مستشرية وتحلل لا يكف عن التوغل في أحشاء أجهزة الدولة. ومن يرفض الفوضى، بالمعنى الذي يقصده مبارك، المخاطرة، ستفاجئه الثورة وتعذبه عذابا مستحقا. كل ثورة هي فوضى، فالتاريخ لا يعرف انهيارا مرتبا للنظم البالية المتآكلة، ولا استبدالا بسيطا يحل فيه النور محل الظلام، والعدل محل الظلم، كما لو كانت الثورة مهديا منتظرا، أو كما لو كانت أشبه باستبدال قطعة غيار تالفة في سيارة أو حافلة، تجري في ورشة مجهزة تحت بصر الخبراء. الخبراء لا يقفزون على مدرعات الشرطة والجيش ويحرقونها، ولا يجذبون المعتدين من فوق جِمالهم وخيولهم في موقعة الجمل.
الثورة هي استبدال شرعية سياسية بأخرى تقادمت وفقدت أي معنى لها، عملية تاريخية تستغرق عمر جيل واحد على الأقل. والثورة المصرية مثل كل ثورة ستمر بكثير من المنعطفات قبل أن تبدو لها نتائج قاطعة وواضحة. الثورة هي ذلك الفعل البطولي الجماعي في رائعة النهار، هو القابلة التي تولد فيها الشعوب أو تولد من جديد، بكل ما في ذلك من ألم وفوضى وانفتاح على المجهول، على السياسة، بغير تلك القيود التي يضمنها النظام القمعي، ليكون أي استقرار مقبل نتاج تفاعلات تاريخية واسعة المدى بين ثمانين مليونا من السكان، غير قابلة للحصر ولا المعرفة المسبقة، لكنها هي وحدها التي تستطيع أن تخلق في التاريخ العالم الجديد للمشاركين فيها.

شريف يونس: مؤرخ وأستاذ جامعي مصري.

خولة دنيا Khaula Dunia

... في حضنِ حلم الحرية

شهادة ناشطة: سورية على كفِّ الرعب

وفي اليوم الثامن عشر من شباط لعام ألفين واثني عشر، وفي الساعة الثامنة مساءاً، وبعد مرور سنة كاملة على بدء ثورتنا السورية، أعلن انتمائي الكامل لها، وأتمنى لو تأخذني (كما تقول أمي) جلداً ولحماً، عيوناً وآذاناً، قلباً وعقلاً وحلماً، حتى ولو أعادتني عظماً.
أجلس في العتمة التي تروح وتجيء كزكزاك أو تيار متناوب، تغيب الكهرباء ثلاث ساعات، لتعود ثلاث ساعات أخرى.
تعود ذاكرتي ثلاثين سنة للوراء، الكهرباء المقطوعة، غياب المازوت. أمي تحاول تدفئتنا بأي طريقة، فتشعل بابور الكاز وتبقيه كذلك، تصنع لنا زهورات ساخنة لندفئ بها أيدينا ودواخلنا. وفي بعض الأيام تصنع البوشار فنتراكض حول بابور الكاز منتشين وناسين. «اللوكس» كان رفيق دراستنا لأعوام طويلة، خلال ما يسمى بسنوات شد الحزام. الأسد الأب يتربع على عرش الأزمة، وها هو الأسد الابن يعيد سيرة أبيه.
وأنا في أربعينياتي أعيد سيرة أمي، أتلحف ببطانية، أشعل بابور غاز، وأصنع زهورات التدفئة.
أتذكر بدايات ثورتنا، كيف كنا لا نملك الثقة بأنها ستبدأ، وبعد أن بدأت أنها لن تستمر، وبعد أن استمرت أنها قد لا تنتصر. مازال السوريون منقسمون على أنفسهم بين من يؤيد النظام، ومن أعلن رفضه له ومهما كان الثمن.
وبعد سنة، لدينا تاريخ جديد، كتاب جديد لطلاب المستقبل، حكايات لا تكفيها آلاف الروايات، ولا ما خزّنه آلاف الكتّاب من قصص ونوادر وبطولات. لدينا شهداءنا، كما لدينا عذاباتنا، لدينا مئات الأطفال الذين استشهدوا بكل الوسائل التي اخترعها العقل البشري المريض. لدينا مئات النساء اللواتي استشهدن وهنَّ يقمن بأدوارهن الطبيعية في حفظ الحياة.
نعم، لدينا حكاياتنا، كما لدى الطغاة حكاياتهم، نتمنى أن لا يتاح لهم المجال كي يرووها. حكايات مريضة، وكاذبة وخادعة، حاولوا من خلالها تكريس تسلطهم وتجبرهم على الناس، وتكذيب ما يحدث بكل وقاحة وفظاعة.
لدينا محطات بطولاتنا، التي رسمت خريطة سوريا من جديد: فمن درعا في الجنوب، إلى اللاذقية وبانياس في الغرب، عودة إلى ريف دمشق، ومنها إلى حماه، فدير الزور، لترسو أخيراً في حمص، وتبقى ولا تتزحزح، متنقلة من جديد إلى إدلب، وريف حلب، والقامشلي، والبوكمال، تمر أحياناً في الرقة، لترتاح في تدمر، فتغزو في أحيان أخرى السويداء، وتغفو في السلمية ومصياف .. تبدو الثورة نقاط نور ترصع خريطة سوريا، مما يخيف الطاغية، ويجعله يجرب كل الطرق للقضاء عليها، فتراه يرسل جنوده ورجال أمنه ودباباته ومدافعه إلى المدن والقرى، لتحاصر وتقصف وتقتل بشكل عشوائي، دون أن يستطيع القضاء على حركة الاحتجاجات.
وهو يجرب كل الأساليب: يختار تفجيرات المدن كي يرعب الناس ويمنعهم من الخروج، ففي الميدان وكفرسوسة في دمشق، وفي حلب: ترى التفجيرات تحصد أرواحاً، وتغطي على أجساد من ماتوا بالتعذيب. السوريون جميعاً يدفعون ثمن الثورة، اليوم يتجاوز عدد القتلى الثمانية آلاف ونصف، بينهم مئات العساكر المنشقين، وحوالى ألف وخمسمائة من العساكر ورجال الأمن، أما الباقي فمن المدنيين (وهذه الأرقام لا تعكس حقيقة الواقع، وإن كانت تملك قوة الاسم وطريقة الوفاة).
نسينا خلال هذه السنة الموت بطرق أخرى، جلطة، سرطان، حوادث الطرقات ... الخ، فكل يوم يحمل الموت بطرق أكثر وحشية.
منذ سنة كان الأمل كبيراً، ونحن نرى انتصار ثورة تونس، ومصر، رغم ما تلاهما من إرهاصات وعدم ثقة تامة بالقادم، فكان السوريون ومعهم البحرينيون واليمنيون، يحذون حذو أشقائهم في الدول القريبة، لديهم أمل كبير بالتغيير، ولكن قسوة ما كان ينتظرهم لم تكن تخطر على بال. في سورية لا مكان آخر لغير الرصاص، فما بدأ بقلع الأظافر وتعذيب الأطفال، استمر على نفس المنوال، فامتدت الثورة وفي قفزة جميلة إلى اللاذقية وبانياس، لتليهما دوما في ريف دمشق، حيث اكتست الثورة برنامجاً للتغيير في البلد، برنامجاً مدنياً، يتناسب مع متطلبات الشعب السوري، الذي عانى الحرمان طوال أربع عقود، كما عانى التغييب والتهميش، والإقصاء من الحياة السياسية، التي تم احتكارها والتحكم بها من قبل فئة صغيرة كانت متحالفة مع الأسد الأب، وبقيت كذلك مع الأسد الابن.
مع الثورة، حديث آخر من نوع آخر، الرد العسكري كان حاضراً من اليوم الأول، شارك فيه أقسى جنود الجيش، وأشرسهم تدريباً، يضاف لهم ما اصطلح على تسميتهم في سورية «الشبيحة» بقايا مخلفات الأسد الأب، الذين

توسعوا ليكونوا قسماً من الموالاة، ومن يمكن شراؤهم بالمال، أو بالامتيازات، شبيحة من كل الأنواع: شبيحة الشوارع، شبيحة العصابات والخطف والقتل، وشبيحة الإعلام.

من أي دم ولحم يصنع الطغاة؟ وأي عقل مريض يسكنهم؟ وأي جيش من المؤيدين يملكون كي يبدعوا كذباً وتعذيباً وتقتيلاً وحصداً للأرواح، أرواح حتى مؤيديهم كي يثبتوا نظرية للمؤامرة لا يمكن تصديقها.

وفي هذا الوضع الأكثر قلعاً للأعين، ترى السياسة تتراوح بين اليمين واليسار، فتتكفىّ تارة، وتشتد تارة أخرى، يهيمن عليها جملة من الظروف والآليات، والمصالح الشخصية والمحلية، والعالمية.

لقد دأب الإعلام الرسمي على تزوير ما يحصل على الأرض منذ بداية الثورة، فأشاع موضوع العصابات المسلحة التي تقتل الناس، كي يبرر قتل الناس في المظاهرات. هذا الإعلام للأسف نجح في تجييش الموالين للنظام ضد الثورة، غير أن امتداد الثورة لتشمل مناطق واسعة من سوريا، جعل التصديق مستحيلاً، فما بال العصابات المسلحة تتنقل مع الثورة ومع التظاهرات؟ ولا يحصل شيء من ذلك في المناطق الموالية أو الهادئة؟

كما أظهر النظام أخيراً، عن طريق إعلامه، وجهاً سافراً، وخصوصاً بعد أن توقف أحد عن تصديقه، بحيث تحول لمثار سخرية بين الجميع في الداخل والخارج، فأصبح القتل مباشراً ودون مراعاة، فلا أصدقاء للنظام يجب مراعاتهم، ولا خارج يُخشى من موقفه، بعد أن توضحت جميع المواقف.

في سورية هناك الكثير من الأفعال والقليل من السياسة، فالنظام لا يفهم لغة السياسة، وإلا لما وصل إلى ما وصل إليه اليوم في علاقته مع دول العالم. والنظام لحد الآن يفهم لغة فرض الرأي الخاص به، وعلى الباقي السلام، فالكل يجب أن يكون مجرد ديكورات يزين بها ديمقراطيته المزعومة، كما أحزاب الجبهة الديمقراطية التي لم نسمع لها صوتاً خلال الأزمة الحالية.

من جهة أخرى كانت المعارضة أشد فقراً للتنظيم وللسياسة كذلك، فمعارضتنا التقليدية التي عاشت حرب بقاء خلال عقود أمضتها في السجون والمنافي، نسمع بها كلها دفعة واحدة اليوم، كما نسمع بقيادات لها إما كانت في الخارج أو خرجت الآن كي تستطيع إسماع صوتها للآخر. وضع المعارضة هذا أدى لاختناق الحلول السياسية، وهو ما لعب عليه النظام الذي دأب على قمع الجميع من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، فترى عندنا قوس قزح للمعارضة بأطياف مختلفة وتلوينات مختلفة، تشمل معارضة حزبية، معارضة على أساس المصالح، معارضون لخلافات شخصية مع أزلام النظام. كل هؤلاء يجتمعون اليوم، يقررون مصير الثورة، ويتنطحون لقيادتها كل على طريقته، مما جعل الثورة بما هي واقع على الأرض تكفر بكل أشكال المعارضة، وتقف منتظرة فرجاً ما، علَّه يكون حاملها السياسي، بعد أن قامت بواجبها وأكثر على الأرض.

يتعامل كثير من „رموز" المعارضة مع الثورة وممثليها على الأرض، على أنهم „قاصرون" عن الفهم السياسي، وبحاجة لمن يترجم أهداف الثورة، ويضع شعاراتها وطريقة تحقيقها لأهدافها. لا أنكر أن الجهد النظري ضروري جداً، ولكن الأهم أن الثورة ليست قاصرة، فقد ارتقت في خطابها وشعاراتها خلال الأشهر الأولى بشكل يدعو للإعجاب، فبعد أن كانت حراك غضب، تحولت شيئاً فشيئاً وهي تتنقل في المدن السورية إلى ثورة بشعارات مدنية، ومطالب سياسية واضحة. ورغم أن المعارضة تأخرت حتى التحقت بالثورة، أو حاولت تبني شعاراتها، إلا أن السياسة لم ترتقِ لتكون على مستوى تضحيات الناس والشعارات التي حملوها.

أما صراع المرأة منذ بداية الثورة فقد كان واضح المعالم، فهي تريد التغيير، وتريد الكرامة وتريد الحرية. ولكن التعامل معها بقي كما هو تقليدياً، فهي عنصر أضعف يجب أن يغيب عن الصورة العامة لصراع الرجال بين بعضهم البعض، مالم يكن إدخالها من باب كسر العظم وإثبات الغلبة لطرف على آخر. لهذا دفعت الثمن مضاعفاً في أحيان كثيرة، فقد تعرضت للاعتقال والاغتصاب „في العديد من المناطق"، كما للخطف „حيث تمت المساومة عليهن"، وأيضاً سقط عدد كبير من الشهيدات السوريات، خلال التظاهرات، وخلال القصف، وخلال اقتحام البيوت والمدن.

لقد رفضت كثيرات من النساء أن يكن في خلفية المشهد، فكانت لهن تظاهراتهن، ومشاركاتهن. فالثورة بالنسبة لهن، كانت ثورة لإثبات الذات، والفاعلية بكل الأشكال. لديهن شبكات التواصل الخاصة بهن، جلسات نقاشهن، فاعليتهن، وصوتهن الذي لا يمكن إنكاره.

واليوم لن أحكي عن الـ ٣٠ ألف عائلة التي هجرت بيوتها في حمص بحثاً عن الأمان، ولا عن آلاف العائلات النازحة بين تركيا ولبنان والأردن. لا لن أحكي عن عشرات آلاف المفقودين مجهولي المصير، ولا عن البرادات التي امتلأت بالقتلى من الجيش إن برصاص النظام نفسه لعصيانهم الأوامر، أو في الاشتباكات التي تحاول أن تعلن مرحلة جديدة للثورة، هي الثورة المسلحة، وقد قدمت دول كثيرة الدعم لهذا التوجه.

اليوم عندما نريد الحديث عن سوريا .. يجب أن نحكي عن حلم للحرية مازال السوريون يموتون من أجله، ومازال العالم يتفرج عليهم..

وهو يساوم عليهم وعلى حلمهم. اليوم عندما نتحدث عن سوريا، نتحدث ونحن نتنقل من بيت إلى بيت هرباً من رجال الأمن، وبحثاً عن طرق لمساعدة العائلات التي يزداد عددها يومياً بالمئات: عائلات الشهداء، المعتقلين، النازحين، المصابين.. نتحدث ونحن نحاول أن نجمع ما نستطيع لمساعدتهم، ونحن نحاول ما نستطيع لمنع حرب أهلية قد ترقى لطموح اللاعبين الكبار، ويدفع ثمنها أبناء سوريا المصرين على حريتهم .. لا نستطيع اليوم أن ننسى أن من يدفع الثمن هم جميع السوريين، موالون ومعارضون .. يدفعون الثمن بدمائهم، ومستقبل دماء أبناءهم، بخوفهم من القادم، وبخوفهم من الالتفاف على ثورتهم. كما يدفعونه من سوء أحوالهم الاقتصادية والمعيشية، بحاجتهم لرغيف خبز قد لا يملكون ثمنه ولكنه أيضاً غير متوفر لأن النظام يمنعه عنهم. اليوم .. أكتب عن سوريا وأنا اقسّم يومي بين أزقة دمشق وحواريها، أحاول الوصول لما أستطيعه من مساعدات لأبناء المدن الكثيبة، وبين قلم يحاول أن يوصل للعالم معاناتنا اليومية وخوفنا اليومي .. وصمودنا اليومي وإصرارنا على الحرية. الخوف مزروع في كل مكان وفي كل العيون، خوف من أن تعرف اسم شخص تلتقيه، أو تعرف مكانه، أو حتى أنه نازح، أو جريح برصاصة قناص .. نعم اليوم الخوف من كل شيء هو سيد المكان .. وبالمقابل هناك خوفٌ تمّ رميه بعيداً بانتظار إشراقة شمس الحرية ولو بعد حين.

خولة دنيا: شاعرة وصحفية وناشطة سورية تقيم في دمشق.

إن تاريخ الجزائر يعبر عن المشاكل التي يمر منها العالم العربي اليوم. وفي الآن نفسه، ورغم تلك المشاكل، أعطت الجزائر أسماء أدبية وثقافية كبيرة. لكن الرغبة في الديمقراطية تصطدم مع البنيات السلطوية المتكلسة، كما يرى بوعلام صنصال.

بوعلام صنصال Boualem Sansal

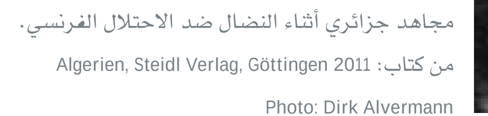
الأدب والديمقراطية: الجزائر نموذجا

كلمة ألقيت بمناسبة الحصول على جائزة السلام الألمانية

أود في البداية سيداتي سادتي أن أشكركم على حضوركم الذي يشرفني كثيرا، وأقدم شكري أيضا لأعضاء جمعية الناشرين والمكتبيين الألمان على الجائزة التي شرفوني بها، جائزة السلام، أحد أهم الجوائز التي يقدمها بلدكم الجميل. وفي السياق الحالي فإن حصولي على هذه الجائزة يمثل إلتفاتة جميلة ومشجعة، لأنها تظهر الاهتمام بمحاولة شعوب الجنوب التحرر من نير ديكتاتوريتها الشريرة والظلامية في هذا العالم العربي الإسلامي الذي كان عظيما ورائعا في الماضي، لكنه أضحى مغلقا وجامدا ومنذ زمن بعيد حتى نسينا أن لنا أرجل ولنا رأس، وأنه يمكننا أن نقف على أرجلنا ونمشي ونعدو ونرقص إذا رغبنا في ذلك وأنه برأسنا يمكننا القيام بأشياء عجيبة ورائعة، خلق المستقبل والحياة في سلام في الحاضر، الحرية والصداقة.

أي سلطة مثيرة ومخلصة: نخلق المستقبل في الوقت الذي يخلقنا فيه المستقبل؟ إنه حظ كبير أن يتمكن الإنسان رغم ظروفه الحياتية التي لم يخترها، أن يتصرف انطلاقا من إرادته. يفاجئنا أمر هو في الواقع معروف: الحياة خلق مستمر وثوري، ونحن قصائد رومانسية وسوريالية، وهي تحمل بداخلنا حقائق أبدية ووعودا لانهائية، وعلى هذا المستوى يتوجب النظر إلينا.

فالإنسان الحر لا يملك خيارا آخر غير التصرف كإله، كخالق شجاع، يتطور باستمرار، لأنه في غياب ذلك سيقع ضحية للقدرية والعبودية والانحطاط، فهذا ألبير كامو الفرنسي الجزائري الثوري، يحذرنا من اليأس، وهو ما نحمله في قلوبنا. ففي عصر الإرهاب والأمل لا يتبقى لنا من شيء آخر، غير أن نكون شجعانا، لأن الشجاعة مرادف للحياة المستقيمة، وهو ما يجعلنا ننظر في ثقة كاملة إلى المستقبل. إنني شاكر لاتحاد الناشرين الألمان التي رأت في عملي، كما هو مكتوب في ديباجة الجائزة، بأنه يدعم اللقاء بين الثقافات في



مجاهد جزائري أثناء النضال ضد الاحتلال الفرنسي.
من كتاب: Algerien, Steidl Verlag, Göttingen 2011
Photo: Dirk Alvermann

احترام وتفاهم متبادل. إن الأمر يمتلك بالنسبة لي الآن معنى خاصا، وخصوصا وأن الوطن العربي يشهد رياح تغيير تنادي بالحرية وتدافع عن القيم الإنسانية الكونية، التي يتأسس عليها إلتزامي. إن الجوائز الأدبية تملك في رأيي قيمة حقيقية حين تخدم قضية كبيرة، حين تدعم ثقافة أو لغة أو مشروعا سياسيا أو فلسفيا. إني آمل أن عملنا ككتاب ومخرجين وشعراء وفلاسفة وسياسيين قد ساهم وإن بشكل ضئيل في انبعاث الربيع العربي، الذي يدفعنا إلى الحلم ويجعلنا نفقد الصبر لأنه مسكون بروح من الحرية ومن الكرامة المسترجعة، وبروح الشجاعة، ما مكنه من الصمود ضد كل التهديدات وكل محاولات استغلاله. وإذا كان لي أن أساهم فيه، فكواحد من عديد من المثقفين والفنانين العرب، والذين كانت مساهماتهم لا ريب أكبر من مساهمتي، فبعضهم يحظى بسمعة خاصة ويكفي النطق بإسم بعضهم لتجتمع الحشود. سنة ٢٠٠٠ حصلت الجزائرية آسيا جبار على جائزة السلام، وقد عملت كثيرا في الدفاع عن الفكرة البديهة والتي ترى بأنه حتى في بلداننا العربية الإسلامية يجب أن تكون المرأة حرة، وأنه لا يمكن تحقيق عالم عادل في غياب امتلاك المرأة الكلي لحريتها، بل فقط عالم مريض ومضحك وحاقد، لا يشعر بموته. وأستطيع القول أن كفاحها أعطى ثماره. صمود حقيقي، كله كرامة وعناد، يقوده خصوصا النساء اليوم في الجزائر. لقد شكلت النساء خلال الحرب الأهلية في التسعينيات، تلك المرحلة التي نسميها بالعقد الأسود، هدفا مفضلا بالنسبة للإرهابيين، كما أن المعسكر الآخر، معسكر السلطة وأتباعها رأى في النساء أصل بلاءنا المستمر وحاول إخراس صوتهن بقوة القانون والدعاية. لكن النساء كافحن كفاحا عظيما، وبفضل جهودهن في تجاوز الصعوبات اليومية المستمرة، يصنعن مستقبلنا. لقد كن دائما ملجأنا الأخير. أستسمحكم في هذا المقام وأتوجه اللحظة إلى زوجتي، التي تجلس في الصف الأول بين مضيفي العزيزين غوتفريد هونفلدر وبيتر فونمات. أريد أن أنظر إلى عيونها وأقدم لها شكري: عزيزتي نزيهة، أشكرك على كل شيء، على حبك، صداقتك، صبرك وشجاعتك الصامتة، التي رافقتني لسنوات

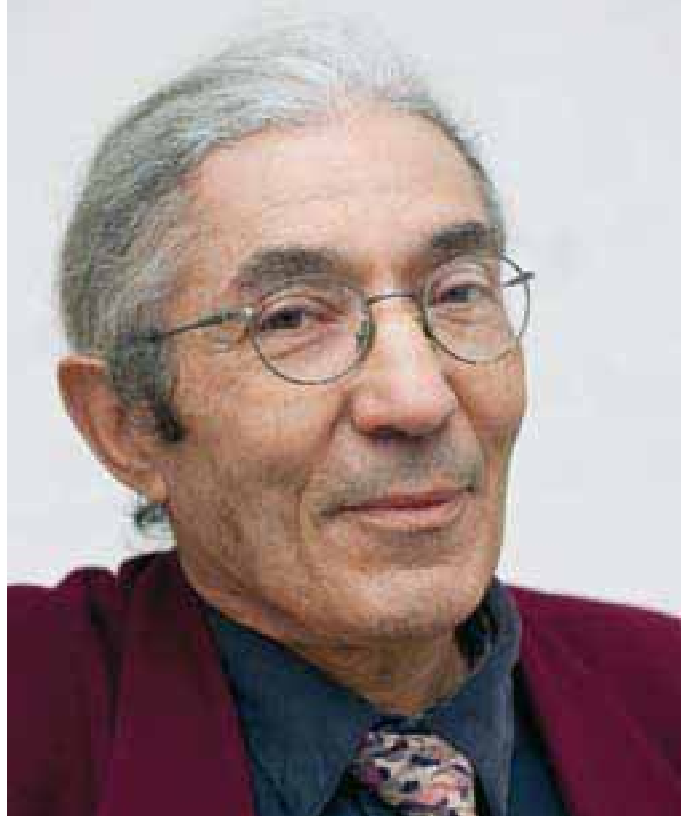
طويلة، خلال كل المصاعب التي واجهتنا، والله يعرف كم كانت مؤلمة، الحرب الأهلية، الغرق في العبث، العزلة الممنهجة التي تجعل الحياة جدباء. إنك أنت في واقع الأمر من يقف وراء حصولي على هذه الجائزة. أريد أيضا أن أشكر حملة الجائزة قبلي والذين شرفوني هنا بحضورهم لهذا الحفل: كارل ديدسيوس وفريدريش شورلمر. فحين أراهما جلوسا أمامي أشعر بتأثر التلميذ الواقف أمام أستاذه. أتوجه أيضا بالشكر إلى ناشريّ، والذين هم في الآن نفسه أصدقاء لي، والمتواجدين في هذه القاعة، كأنطوان غاليمار، مدير دار غاليمار الفرنسية، وكاتارينا ماير مديرة دار ميرلان. وأحيي هنا مترجميّ الألمان الحاضرين معنا، ريغينا كايل سغافي، ريك فالتر وأولريش تسيغلر. من كان سيقرأني هنا لولاهم؟ إنني مدين لهم بقراء في ألمانيا أما الناشرون الآخرون فليعذروني لعدم ذكر إسمهم، إنني مدين لهم جميعا بالشيء الكثير. كما أني أتأسف لعدم تواجد السفير الجزائري في ألمانيا بيننا، لأنه عبر شخصي، يتم اليوم تكريم بلدي الجزائر وشعبه. إن هذا الكرسي الفارغ يقلقني، لأنه يظهر لي بأن وضعيتي في الجزائر لن تتحسن حتى وإن عدت إلى بلدي بجائزة للسلام. أما أبناء وطني فإني أحبذ أن أهدئ من روعهم وأقول لهم بأننا لسنا وحدنا وأن هناك في هذه القاعة نساء ورجال يؤمنون بنا ويدعموننا، ومن بينهم أيضا كتاب كبار، صوتهم سيصل يوما إليهم ويمنحهم مزيدا من الشجاعة التي ستسقط الطغاة. إنني أشكر هؤلاء النساء والرجال من أعماق قلبي.

الجائزة الأدبية كواجب ومسؤولية

والآن يمكنني الإنتقال إلى تلك الأشياء التي أريد قولها لكم، لأنها تملك أهمية قصوى بالنسبة لي. أولا أريد أن أعود إلى ذلك اليوم المشهود في مايو من هذا العام، يوم العاشر حتى أكون دقيقا لما تلقيت رسالة من ألمانيا من السيد غوتفريد هونوفلدر، والتي يخبرني فيها بخبر لم أكن لأتصور سماعه يوما وهو أنني سأحصل على جائزة السلام لاتحاد الناشرين الألمان في عام ٢٠١١ هذه الجائزة والتي حصل عليها ومنذ تأسيسها شخصيات



مثقفون جزائريون يحتجون ضد الحكومة الجزائرية.
Photo: Michael von Graffenried, www.mvgphoto.com



بوعلام صنصال

Foto: Markus Kirchgessner

كبيرة. ولكي أعترف لكم، لم أفهم في البداية شيئا. وأعتقدت أن الأمر لربما سوء فهم. فعبر سلسلة من الأخطاء تحولت إلى كاتب متواضع وناشط سياسي بين الحين والحين، إلى كاتب صغير كما تصفني الدوائر الرسمية في الجزائر، والآن أحصل على هذه الجائزة الكبيرة التي لم أحلم يوما بها. في ذلك اليوم شعرت بصدمة كبيرة دفعت بي إلى قلق وتساؤل وجودي استمر طيلة الصيف وحتى يومنا هذا. وإذا كنت فعلا الإنسان الذي منحت له هذه الجائزة فإن هذا الإنسان قد تغير. لكني لم أكن أعرف شيئا عن ذلك. وشعرت فجأة بالخوف من أن يجدني المرء فصاميا، أو شخصا يتظاهر بالتواضع أو يتحلى بطموح وقح، أو متردد بشكل تافه. أنا إنسان عادي ويمكنني فعلا وعن طيب خاطر أن أذهب في هذا الاتجاه أو ذاك بدون أن أشعر بذلك. لكنني لن أكون مع ذلك سوى أنا، إنسان عادي للغاية وبطبيعة محتشمة. لكن هل يظل الشخص نفسه من يحمل هذه الجائزة على عاتقه؟ إنها جائزتكم سيداتي سادتي الناشرون والمكتبيون الألمان، أنتم تعرفون قدرتها على تحويل بل إني أقول الارتقاء، لأن الأمر يحدث في اللحظة ذاتها التي أعلن فيها إسم الحاصل على الجائزة، كما لو أن الأمر يتعلق بفعل سحري أولئك الذين يحصلون على الجائزة، أنتم تعرفون كيف يمكن للجائزة أن تخلب لبهم، تحولهم، أو تجعلهم يعون بأنهم تغيروا مع مرور الوقت وأن كتاباتهم تندرج في إطار آخر أوسع مما كانوا يعتقدون التحرك فيه ككتاب وفلاسفة ومسرحيين إلخ... إنها تظهر لهم بأن عملهم يهتم بقضية سامية وهي السلام وليس فقط إشباعا لرغبة نرجسية في الكتابة. لنكتشف أنفسنا في النهاية، لما يظهر لنا الناس ذلك. إنها ظاهرة مرتبطة بالنسبية. إننا نعيش بأنفسنا لكننا لا نوجد إلا عبر الآخرين، فمن نظرتهم المتسائلة يأتينا الوعي بوجودنا وبأهميتنا. وهنا حيث أنا خلف هذه المنصة، قبالتكم، أنا نفسي وشخص آخر لا أعرفه، الشخص الذي اخترتموه للحصول على جائزة السلام لعام ٢٠١١. إن الجائزة تصنع لا ريب القيمة كما تصنع الوظيفة العضو. كنت أخدم السلام دون أن أدرك ذلك والآن سأخدمه وأنا عارف بذلك، وهو ما سيحرك بداخلي ملكات أخرى، لا أعرف ما هي، لربما حسا بالاستراتيجية والحذر، وهو حس لا مناص منه في فن السلام و في فن الحرب. إن جائزة السلام هي مثل أصبع الرب أو كعصا سحرية، فهي تحولنا إلى جنود في معسكر السلام حين تلمس جبيننا. هل اتضح لكم الآن كم كنت قلقا أمام هذا الخبر. سعيد وفي الآن نفسه قلق. لكن ألا يعني ذلك قفزة كبرى إلى عالم آخر، عالم الشهرة الذي يتجاوزنا، حين يختفي الفرد أمام الصورة التي يملكها الرأي العام عنه، إلى عالم المسؤوليات الكبرى والتي تفرض عليكم أن تكون لكم طموحات كبرى. إن الحياة تمنحنا دائما جديدا، فكل يوم نتجاوز ما كنا عليه. وفي النهاية فقط سنعرف من كنا في البداية. مرة أخرى النسبية. صدقوني لقد سألت نفسي مرارا: جائزة سلام لي أنا؟ أنا الذي أعيش في الحرب منذ الأزل، والذي لا يتحدث إلا عن الحرب في كتبه، والذي لربما لا يؤمن سوى بالحرب لأنها دائما في طريقنا، وبعد كل ذلك فنحن لا نعيش إلا بها، فهي التي تجعلنا نحب الحياة، ونحلم بالسلام وتحثنا على أن نبحث عنه، ولكن للأسف فهذا تاريخ الجزائر، فعبر القرون لم يكن لنا أن نختار بين الحرب والسلام، ولكن فقط بين الحرب والحرب، وأي حروب، لقد فرضت علينا كلها، وأوشكت كل واحدة منها أن تقضي على آخر فرد فينا. حرب تحرير ضد الإستعمار والتي كانت طويلة ووحشية بين عام ١٩٥٤ وعام ١٩٦٢، والتي وكما نكتشفها عبر المجازر، كانت حربا ولادة. ففي حرب الإستقلال المليئة بالآمال النبيلة، كانت هناك حرب أخرى، حرب وحشية ومشينة بين الإخوة، كنا نحارب ضد القوى الإستعمارية وضد أنفسنا، جبهة التحرير الوطني ضد الحركة الوطنية الجزائرية، العرب ضد الأمازيغ، المتدينون ضد العلمانيين، لنعبد بذلك الطريق لأحقاد وانقسامات الغد، وكانت هناك أيضا حرب أخرى، حرب غادرة وغير شريفة بين زعماء الحركة الوطنية على السلطة، وهو ما لم يترك وفي وضوح أي فرصة لمستقبل الحرية والكرامة الذي رفع آباءنا السلاح من أجله. وجاء السلام أخيرا، بعد ثماني سنوات من الحرب، ولكن يا له من سلام، لم يستمر أكثر من يوم، الوقت اللازم لانقلاب عسكري، الأول في سلسلة من الانقلابات، فبعد الإستقلال مباشرة، بعد الخامس من يوليو ١٩٦٢، سرقت الحرية التي كافح الشعب من أجلها بالدم، كما يسرق المال من الفقراء، في احتقار وفظاظة، لندخل بعدها في حرب خنادق، مظلمة وحزينة، وضعت الشعب

أمام جيش غير مرئي، بوليس سياسي حاضر في كل مكان، تسانده بيروقراطية متغولة، ضدها لم نكن نستطيع شيئا، ولم يكن لنا سوى الصبر والحيلة من أجل الصمود والحياة. وهكذا لم يحقق التحرير الحرية ولا الحريات، بل لم يحمل معه سوى القيود، الروحية منها والمادية. لقد كان أمرا من الصعب هضمه. وبعدها ودون وقت للاستراحة ، ولو من أجل قياس الأضرار النفسية لهذا الإخضاع الطويل والقمعي، سقطنا سنة ١٩٩١ في أسوأ الحروب، الحرب الأهلية. وحشية عمياء كما أرادتها الجماعات الإسلامية المسلحة و سلطة الجيش والشرطة، والتي خلفت مئات الآلاف من القتلى ـ والتي دمرت الشعب وقطعت أوصاله. لكن هذه الوحشية هي في مرحلة الجزر. فأبطال الحرب وقعوا معاهدة مجزية، لقد قسموا البلد والعائدات النفطية. هذه الاتفاقيات المافياوية ثم التستر عليها عبر قوانين رائعة، أسكتت حتى الرأي العام الغربي، لأن موضوعها كان الوئام المدني، المصالحة الوطنية، في اختصار السلام، السلام الكامل والأخوي والسعيد، لكنه سلام لم يكن في الواقع سوى خديعة حرب، تجازي المجرمين، وتجهز على الضحايا ومعهم الحقيقة والعدالة. لقد أثبتوا أنهم استراتيجيون كبار، فقد نجحوا في التأثير على الديمقراطيات الغربية ما أنهى علينا، حينها أدركنا أنه لا يمكننا أن نعثر على الخير والحقيقة أيا كان. في البداية كان الإسلاميون الذين خدعوا الديمقراطيات عام ١٩٩١، لقد تحججوا بشرعية صناديق الاقتراع، لكنه كان اقتراعا مزيفا، وبعدها لما أظهروا وجههم الحقيقي في وضح النهار، الممتلئ حقدا وخداعا بدأ الجيش بخداع الديمقراطيات الغربية، والتي يبدو أنه من السهل إقناعها، أو أنها كانت تتصرف باسم الواقعية، وأظهر الجيش قدرته على حمايتها من الإرهاب الإسلامي ومن الهجرة غير الشرعية، واللذين كما هي الحال مع انتشار عمليات الترهيب ليسا سوى نتيجة للسياسة الكارثية التي تسود البلد. وفي ظل عملية تقسيم العمل الجديدة على مستوى العالم، أضحى التعسف في استعمال السلطة والتعذيب والقتل أمورا مقبولة ـ لقد تم اقتسام الأدوار. الجنوب كان مصدر الغزاة، الرعب بعينه والشمال هو الجنة المحاصرة والمهددة لكن قمة اللاعقل تمثلت في إعلاء ديكتاتورياتنا الخطيرة والجشعة إلى صف الحماة الشرفاء للسلام في العالم، أصحاب الفضل على البشرية كما هو بن لادن بالنسبة لما نسميه بالشارع العربي في الشرق وفي الأحياء الصعبة بالنسبة للغرب. أما بالنسبة للشعب الجزائري، الذي حطمته عشر سنوات من الإرهاب والكذب، نقدم له في شكل سلام ما هو أبعد ما يكون عن السلام: هدوء، أشبه بحساء مضجر يعد الناس للنسيان والموت التافه. كان لنا الخيار بين هذا الهدوء أو الحرب مرة أخرى، الحرب دائما. وتركنا أنفسنا نقتنع بذلك لأننا كنا متعبين ولم يكن أحد إلى جانبنا. لقد أخطانا أيضا عن جهل. فلم يخبرنا أحد يوما بأنه لا بد من توفر حد أدنى من الديمقراطية حتى يمكن للسلام أن يصبح بديلا مقنعا، كما أن هذا السلام يحتاج إلى عناصر أخرى حتى يتمكن الناس أن يعيشوا هذا السلام ويستفيدوا منه: نحتاج لقليل من الحكمة في رؤوس الأطفال، وقليل من الفضيلة في قلوب الكبار التي حولتها الآلام إلى قلوب قاسية وقليل من التحفظ لدى الأغنياء ومن التسامح لدى المؤمنين، ومن التواضع لدى المثقفين، ومن الأمانة في مؤسسات الدولة ومن الرعاية من جانب المجتمع الدولي. وفي بلد لم يعرف سوى الديكتاتورية، ديكتاتورية السلاح والدين، فإن الفكرة الوحيدة التي يمكننا أن نملك عن السلام هي تلك المرتبطة بالخضوع أو الانتحار أو الهجرة بلا عودة. إن غياب الحرية ألم يبعث على الجنون. الفنان التشكيلي جيورجيو دي شيريكو كان يردد هذه الجملة الغريبة: في ظل إنسان يمشي في الشمس، يوجد من الألغاز ما لا يوجد في الأديان كلها، الماضية منها والحاضرة والمستقبلية. إنه أمر ممكن وهو بلا شك حقيقي، لكنه لا يوجد غير الخجل ولا شيء صوفيا في ألم الإنسان الذي ينحدر إلى ظله. فمن لا يعيش الحرية لا يمكنه أن يحترم الآخر البتة، لا الآخر العبد، لأن قدره يذكره بذله ولا الآخر الحر، لأن سعادته يحسها كمسبة في حقه. وحده البحث عن الحرية يمكنه إنقاذه من الحقد والغل. وبدون هذه الرغبة لن نكون بشرا ولن يكون هناك شيء حقيقي بداخلنا.

بلاد غنية وشعب فقير

هذا هو بلدي، سيداتي سادتي، بلد شقي وممزق. ولا أعرف من أراده هكذا، القدر، التاريخ، شعبه، سأقول بالأحرى زعماءه القادرون على ارتكاب أي حماقة. بلدي مجموعة من المتناقضات التي لا يمكن حلها، وهي قاتلة بالنسبة للجميع. إن الحياة في العبث متعبة، تجعلنا نتأرجح بين حائط وآخر مثل السكران. وبالنسبة للشباب الذين يتوجب عليهم أن يبحثوا عن مستقبل والذين يحتاجون إلى هدف واضح يستندون إليه، إنه أمر مأساوي وممزق للقلب حين تسمعهم يصرخون كالذئاب في عمق الليل. إن أول تناقض هو أن الجزائر بلد غني بالثروات وأن الجزائريين غارقون في الفقر. إنه أمر يبعث على الغضب الشديد أن تموت عطشا وسط بحيرة عميقة ومنعشة. ومن لم يضع بسبب التبذير، يضيع فيما لا ريب بسبب الفساد. أما التناقض الثاني فيتمثل في أن الجزائر تملك كل المؤسسات الديمقراطية، أحزاب سياسية من كل لون، وصحافة حرة ورئيس منتخب وفق القانون وكل أشكال المؤسسات التي تأخذ على عاتقها حماية القانون والشفافية والتوازن بين السلطان وخدمة الشعب، ولكن في الواقع اليومي فإننا نعيش أسوأ أنواع الاستبداد، الاستبداد الشرقي المعروف، والذي لم يستطع شيء أنسنته مع مر القرون. التناقض الثالث، وهو بالنسبة لي الأكثر خطورة لأنه يتسبب في مشاكل نفسية لا علاج لها: تملك الجزائر تاريخا عظيما وغنيا، إنه بلد عاشر كل الحضارات، وأحبها كلها كما كافحها بكرامة، الحضارة اليونانية والفينيقية والرومانية والوندالية والبيزنطية والعربية والعثمانية والإسبانية والفرنسية. لكن عند الاستقلال ولما حان وقت توحيد هذه الشعوب، ومنهم الواصلون الجديد، الأوروبيون، وتحريك عبقريتها من أجل المضي قدما، مسحت الديكتاتورية كل شيء من ذاكرتها وبجرة قلم، في إنكار غير مفهوم للذات، أنكرت هويتها الأمازيغية والأمازيغية اليهودية القديمة، وكل

ما أضحى جزءا منها خلال تاريخها الطويل، وأغلقت على نفسها في فترة تاريخية ضيقة معتمدة في ذلك على الأسطورة أكثر منها على الواقع. لكن لماذا حدث ذلك؟ إنه منطق النظام الشمولي، فالحزب الوحيد يريد دينه وتاريخه ولغته وأبطاله وأساطيره الخاصة به، وقد صنع ذلك في دوائره الخاصة وفرضها بفرمان. البروبغندا والتهديد فعلوا ما هو ضروري، حتى تسود هذه المخلوقات الميتة، وأعني أن يوافق الناس على كل شيء بسبب الخوف. إن النضال من أجل الإعتراف بهويتنا كان طويلا ومؤلما، مئات النشطاء قضوا جراء القمع، وخصوصا في منطقة القبائل التي ظلت دائما ترفض الخضوع. لقد حطم التعذيب والسجن آلاف الناس، واضطرت جماعات بأكملها لمغادرة البلد. ووفاء لمنطقهم امتد القمع ليشمل الفرانكفونيين أيضا، اليهود، العلمانيين، المثقفين، المثليين، النساء المتحررات، الفنانين، الأجانب، باختصار كل أولئك الذين بوجودهم فقط يمكنهم تهديد الهوية المبتغاة. إن تعدد الظاهرة الإنسانية تحول بذلك إلى حالة من الإهانة للهوية. إن الكفاح لم ينته بعد، والأصعب مازال أمامنا، أعني أن نتحرر نهائيا ونعيد فهم ذاتنا، في ظل دولة ديمقراطية ومنفتحة ومضيافة، يجد كل منا مكانه فيها، دون أن يفرض عليه شيء. إنكم تعرفون ذلك كله سيداتي سادتي، كما تعرفون أيضا بأنه وبفعل هذا العنف، هذا القمع اللانهائي، هذا التدخل المرعب في حياتنا الشخصية، انفجرت هذه الثورات في بلداننا. إنها أحداث ترافقها مصائب كثيرة، لكننا نتقبلها عن طيب خاطر، لأنه في نهاية المطاف، تنتظرنا الحرية. ولأني كتبت هذه الأشياء، منع تداول كتبي في الجزائر. إنه العبث الذي تعتاش عليه الديكتاتوريات: كتبي محظورة لكني أنا الذي أكتبها، أعيش في هذا البلد وأتمتع بحرية الحركة حتى الآن. ولا أرى ما إذا كان هناك سيفا معلقا فوق رأسي. أما أن توزع كتبي في البلاد رغم الحظر الرسمي، فهو أمر أدين به لبعض المكتبيين الشجعان. في رسالة إلى أبناء شعبي، صدرت سنة ٢٠٠٦ بعنوان: Poste restante à Alger.

كتبت الآتي: « لو لم يكن خوفي من أن أدفع بهم لاقتراف الأسوأ وأعني غير المتسامحين لقلت لهم بأني لم أكتب كجزائري، مسلم ووطني، حذر وفخور بذاتي. كنت سأعرف كيف أتكلم وماذا سأقول، ولكني كتبت ككائن إنساني، ابن الحقل والعزلة، زائغ ومعدم، لا يعرف ما الحقيقة، وفي أي بلد تسكن، من يملكها ومن يوزعها. أبحث عنها وفي واقع الأمر لا أبحث عن شيء، لا أملك الوسائل، أحكي قصصا، قصصا بسيطة عن ناس طيبين وضعهم الضعف في طريق قطاع طرق بأياد سبعة، يعتقدون أنهم سُرة العالم، على شكل هؤلاء الذي يقبعون فوق رؤوسنا، يبتسمون في سخاء وقد استولوا على



طفل جزائري
من كتاب:
Algerien,
Steidl Ver Verlag,
Göttingen 2011
Photo: Dirk Alvermann

حيواتنا وأملاكنا والذين يطالبوننا علاوة على ذلك بأن نحبهم ونعترف بهم. أريد أن أقول لهم بأن الديكتاتورية البوليسية والبيروقراطية والمتزمتة التي يدعمون بأفعالهم لا تقلقني مثل الحصار المضروب على الفكر. نعم للسجن لكن على الرأس أن تكون حرة في التجول، إن هذا ما أسطره في كتبي وليس في الأمر شيء صادم أو تخريبي».

في «الإنسان الثائر» يقول كامو: أن تكتب هو في حد ذاته خيار. وهو ما فعلته أيضا، اخترت طريق الكتابة. وكنت محقا، فها هي الديكتاتوريات تسقط من حولي كالذباب.

الثورة والقضية الفلسطينية

أريد، لو سمحتم، إنهاء كلمتي ببعض الأفكار التي لها علاقة بالانتفاضات العربية والصراع الإسرائيلي الفلسطيني. إننا نشعر بأن الأمور بدأت تتغير منذ ثورة الياسمين في تونس، لقد بدأ الجو يتغير في العالم بأكمله. والأمر الذي كان يبدو مستحيلا في هذا العالم العربي الهرم والمتكلس، والمعقد والأسود أضحى حقيقة وبدأ الناس يكافحون من أجل الحرية والديمقراطية. يفتحون النوافذ والأبواب ويحدقون بالمستقبل، يريدونه سعيدا وإنسانيا بكل بساطة. ما يحدث في رأيي ليس فقط مطاردة للديكتاتوريين العجزة، البلداء والصم. كما أنه لا ينحصر في البلدان العربية فقط. إنه تغيير عالمي بدأ بالتحقق، ثورة كوبرنيكية. نريد ديمقراطية حقيقية، كونية بدون حدود ولا طابوهات. إن وعي العالم لم يعد يحتمل كل ما يفقر ويحد ويشوه الحياة. يجبه بكل قوة. يرفض الديكتاتوريين والمتطرفين وسلطة السوق والقبضة الخانقة للدين، ووقاحة وجبن السياسة الواقعية، يرفض القدر نفسه حتى وإن احتفظ بالكلمة الأخيرة، يرفض الملوثين، وفي كل مكان يحتج الناس ضد ما يسيء إلى الإنسان والأرض. إنه وعي جديد ينبلج. إنه منعطف في تاريخ الأمم، كما سميتم بأنفسكم لحظة سقوط الجدار. وفي هذه اللحظة المتمردة، ازداد عدد من يرفضون استمرار أقدم صراع في العالم، الصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني وأن يلقي بظلاله أيضا على أبنائنا وأحفادنا. لقد نفذ حتى صبرنا ولا نريد لهذين الشعبين العريقين في تاريخ البشرية أن يظلوا ليوم وحيد رهائن ديكتاتورييهم الصغار، وللمتطرفين ومدمني الحنين، مستفزيهم ومبتزيهم. نريدهم أحرارا، سعداء ومتآخين. وقناعتنا أن هذا الربيع الذي انطلق من تونس سيصل إلى تل أبيب وغزة ورام الله، بل إلى الصين وما بعدها. إن هذه الريح تهب في كل اتجاه .. وقريبا ستجمع الإسرائيليين والفلسطينيين في الغضب نفسه، وسيتحقق «منعطف» الشرق الأوسط، وستسقط الجدران في قرقعة جميلة ولطيفة. لكن المعجزة لا تكمن في إمكانية أن يوقع الإسرائيليون والفلسطينيون على اتفاقية سلام، فبإمكانهم ذلك في ظرف خمس دقائق، ومرارا كانوا قاب قوسين أو أدنى من فعل ذلك. إن المعجزة تكمن في توقف من فرضوا أنفسهم أوصياء ومستشارين لهذين الشعبين، كأنبياء متصلبين، من فرض حماقاتهم عليهم. لقد انتهى عصر الحروب المقدسة، الحروب الصليبية المتكررة، العهود الخالدة، وجيواستراتيجية الأصول منذ زمن. فالإسرائيليون والفلسطينيون يعيشون في الآن هنا، وليس في ماض أسطوري، يتوجب أن يعود إلى الحياة عبرهما. طبعا إن الطلب الذي تقدمه به الرئيس الفلسطيني محمود عباس لدى الأمم المتحدة من أجل الاعتراف بدولة فلسطينية في حدود عام ١٩٦٧ لم يكلل بالنجاح، لكن في رأيي ورغم الفشل، فإنها كانت خطوة كبيرة، وحاسمة، شأنها في ذلك شأن إقدام الشاب التونسي البوعزيزي على إحراق نفسه وما تبع ذلك من نتائج على العالم العربي. فلأول مرة منذ ستين عاما لم يخضع الفلسطينيون لغير أنفسهم. لقد حضروا إلى نيويورك لأنهم أرادوا ذلك، ولم يطلبو الموافقة من أحد، لا من الديكاتاتوريين العرب الذين نحن بصدد دفنهم واحدا بعد الآخر ولا من الجامعة العربية التي توقفت عن الرنين كطبل حرب، ولا من مفت كبير وغريب خارج لتوه من الغرفة الخلفية للإسلاميين .. إنه أمر رائع، فلأول مرة يتصرف الفلسطينيون كفلسطينيين في خدمة فلسطين وليس كأدوات في خدمة أمة عربية أسطورية باسم الجهاد العالمي الذي أصبح للأسف أمرا واقعا. وحدهم الناس الأحرار قادرون على تحقيق السلام. وعباس حضر إلى الأمم المتحدة كرجل حر، ولربما سيدفع حياته ثمنا لذلك كأنور السادات، فأعداء السلام والحرية كثيرون في المنطقة والذين هم في وضع حرج اليوم. ومن المؤسف أن أوباما، والذي يمثل صلة وصل رائعة بين نصفي الكرة الأرضية لم يفهم ذلك ولم يغتنم الفرصة التي كان يبحث عنها منذ خطابه الشهير في القاهرة.

إن إسرائيل بلد حر، ولا أحد يشك في ذلك، إنها ديمقراطية جميلة وكبيرة ومدهشة، ولكنها أكثر من أي بلد آخر تحتاج إلى السلام، فحالة الحرب والاستنفار الدائمة التي تعيش فيها منذ ستين عاما لا يمكن تحملها، ويتوجب عليها أيضا أن تقطع صلتها مع المتطرفين وكل اللوبيات، والذين من على بعد يدفعونها إلى العناد، عناد هو بالطبع غير مجد، ويغلقون عليها في معادلات لا حلول لها. في رأيي، يتوجب علينا جميعا الخروج من فكرة أن السلام يمكن التفاوض عليه، إنه يمكن التفاوض على كيفية الوصول إليه، أشكاله ومراحله، لكن السلام مبدأ، يجب الالتزام به أمام الرأي العام، بشكل احتفالي. نقول السلام ونشد على الأيدي. إن هذا ما فعله عباس في توجهه إلى الأمم المتحدة، وهو ما فعله السادات لما توجه إلى تل أبيب. فهل هو حلم أن نأمل بأن يحضر نتنياهو إلى الأمم المتحدة أو رام الله من أجل التعبير عن رغبته في السلام؟

أشكركم على صبركم.

بوعلام صنصال: كاتب جزائري ولد عام ١٩٤٩، يعتبر من أشهر الكتاب الفرانكفونيين الجزائريين، ترجمت أعماله إلى العديد من اللغات.

ترجمه عن الفرنسية: رشيد بوطيب

يحتفل الجزائريون هذا العام بعيد استقلالهم الخمسين من الاستعمار الفرنسي. بنهاية حرب استعمارية همجية، تحولت الجزائر إلى ملجأ للثوار من جميع أنحاء العالم، إلا أنها، وبعد الحرب الأهلية الدامية في التسعينات، لا تشهد الكثير من تباشير الربيع العربي.

سوزانه شتيملر Susanne Stemmler

حاملو الحقائب، اليد الحمراء والفهود السود

نظرة على الجزائر بعد خمسين عاما من الاستقلال

„عمال زراعيون، عمال، تجار، شمس. بشر. ألمانيا تستسلم. عشاق. مقاهمليئة. أجراس. احتفالات رسمية، نصب تذكارية للشهداء (...) وعلى الناحية الأخرى احتجاجات شعبية. لم تعد الوعود كافية بعد. ١٨٧٠. ١٩١٨. ١٩٤٥. اليوم، الثامن من أيار/مايو. هل هو النصر حقا؟ (...) ضابط الأمن العام، المختفي في ظل قنطرة، يطلق النار على الراية. نيران رشاشات (...) جثث تتفسخ تحت الشمس. منذ الثامن من أيار/مايو قتل ثمانية أفراد من أسرتي، هذا دون ذكر عدد الذين أعدموا رميا بالرصاص في المحاكم الميدانية".

(كاتب ياسين، نجمة ١٩٥٦)

الثامن من أيار/مايو هو الحدث التاريخي الرئيسي في رواية «نجمة» لكاتب ياسين. ولكنه تاريخ مختلف عما اعتدنا الاحتفال به في ألمانيا. بعد استسلام ألمانيا في الحرب العالمية الثانية يخرج في مدينة سطيف آلاف الجزائريين في مظاهرة عفوية للمطالبة بحقوقهم. كان الكثير منهم قد حاربوا في صف فرنسا ضد ألمانيا النازية، كما كانوا قد قاتلوا لأجل فرنسا في الحرب العالمية الأولى وها هم الآن يطالبون بالحرية لوطنهم أيضا. تظاهرة سطيف، التي شارك فيها كاتب ياسين واعتقل على إثرها ويصفها في روايته «نجمة»، دخلت التاريخ كذكرى للمذبحة التي ارتكبتها قوات الأمن الفرنسية في الجزائر وراح ضحيتها عشرات الآلاف. اليوم الذي يحتفل به المجتمع الدولي ومناهضو الفاشية عيدا للحرية، لا يمثل بالنسبة للجزائريين ذكرى الحرية إنما بداية مرحلة دموية من الاضطهاد والتعذيب الممنهج. يُقتل العديد من الجزائريين في معسكرات الاعتقال الفرنسية. يبدأ النضال من أجل الاستقلال، تبدأ حرب استعمارية همجية، تستمر من ١٩٥٤ إلى ١٩٦٢. ويسقط القناع عن وجه فرنسا، مهد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فرنسا التي مافتئت تجتر أسطورة مقاومة الفاشية الهتلرية ولم تتخلص بعد من فلول نظام فيشي، تظهر دولة مغرقة في العنصرية قبالة «السكان الأصليين» الخاضعين لها. لا يجد كاتب ياسين في تقنية التسلسل الزمني أسلوبا يناسب كل العنف الجسدي والنفسي الذي تعرض له، بل يرويه في كل تشتته وتعقده بأسلوب تدويري انشطاري. الحدث الجامع للرواية الطليعية هو بحث الشبان الثلاثة، وهي الشخصيات الرئيسية، عن نجمة. نجمة المرأة والرمز لمستقبل الجزائر الحرة.

وبهذا فإن تاريخ الثامن من أيار/مايو ١٩٤٥ حامل ذكريات كوجهين لميدالية واحدة، حيث تعني حريةُ طرف عبوديةَ الطرف الآخر. من رحم هذا التزامن القدري ستولد حكايات ألمانية ـ جزائرية استثنائية، تكاد تنسى، وحكايات عالمية أيضا نتطرق إليها أدناه.

حرب احتلال همجية

للتذكير فقط: ١٨٣٠ تحتل فرنسا الجزائر العاصمة ووهران وعنابة. شيئا فشيئا تغزو كامل الجزائر وتضمها إلى أراضيها عام ١٨٤٨. تُقسم الجزائر إلى ثلاث محافظات وبذلك تكون أكثر ارتباطا بفرنسا من محمية المغرب أو مستعمرة السنغال مثلا. يعاني الناس من نزع الملكية، النفي، إعادة التوطين، الاعتقال، وسياسة لغوية تسعى لمحو الهوية الجزائرية من الوجود. يتذكر مالك علولا، المولود عام ١٩٣٧ في وهران: „في البيت كنا نتكلم العربية، لكننا نتعلم في المدارس الفرنسية تاريخ فرنسا فقط بينما كانت العربية مجرد لغة أجنبية في بلدنا".

تشعل أحداث سطيف نار الثورة الجزائرية في الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤ بقيادة جبهة التحرير الوطنية وجيش التحرير الوطني. ويصل أوار الحرب الجزائرية إلى داخل فرنسا: ففي السابع عشر من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦١ قتلت القوات الفرنسية نحو مائتي جزائري في باريس أثناء مظاهرة، وألقيت جثث بعضهم في نهر السين. كما قُتل تسعة آخرون في الثامن من شباط/ فبراير خلال مظاهرة للمطالبة باستقلال الجزائر في محطة مترو شارون الباريسية. في الخامس من حزيران/ يوليو ١٩٦٢ يعلن استقلال الجزائر. عطفا على الحرب الهندو ـ صينية يقول المؤرخ والخبير في الحروب الاستعمارية الفرنسية بنيامين ستورا عن حرب التحرير الجزائرية إنها „أعنف حروب الاستقلال في القرن العشرين". لم يعمد الفرنسيون إلا في السنوات العشر الأخيرة إلى دراسة هذا التاريخ المزري، الذي يمتد من التعذيب الممنهج، والإعدامات والاغتصاب على يد الضباط الفرنسيين حتى اغتيال الجزائريين في باريس. وحتى مطلع الألفية الثالثة تمت الاستهانة بالحرب الجزائرية على ألسنة البحاثة الفرنسيين باعتبارها „عملية استعادة النظام" في حين يسميها الجزائريون „ثورة". إلا أن عملية استعادة بناء الذاكرة بعيدا عن الفخر الشديد بحرب التحرير تظل متعثرة حتى في الجزائر ذاتها. فمن الصعوبة بمكان الحديث مثلا عن ألبير كامو، ابن العائلة الفقيرة المهاجرة إلى الجزائر، المناهض للاستعمار والحالم بجزائر كوسموبوليتية، حسب دان دينر.

بنجاح يلخص ألبير ميمي الديناميكا النفسية للاستعمار حين يكتب عن علاقة السيد والعبد بين المستعمِر والمستعمَر. ستورا يدعم فرضية التاريخ الفرانكوجزائري الأليم بالأرقام، فقد تأثر بين ستة إلى سبعة ملايين رجل وامرأة بالحرب الجزائرية تأثرا مباشرا: الجنود الفرنسيون وأطفالهم، «الأقدام السوداء»، أي المستوطنون الأوروبيون من الجزائر وأطفالهم، يهود الجزائر، مسلمو الجزائر وأبناؤهم المولودون في فرنسا، أو «البور» كما يطلق عليهم في الفرنسية الدارجة.

إذن فآثار الاستعمار الفرنسي والفترة التالية مستمرة حتى اليوم الراهن، حيث تسببا في موجات هجرة كثيرة. عقب الحرب الجزائرية انتقل مليون شخص من «الأقدام السوداء» و «الحركيين»، أي الجزائريين الذين حاربوا إلى جانب العدو ضد أبناء جلدتهم، للسكن في فرنسا. ومنذ أكثر من خمسين عاما لا يهاجر الجزائريون إلى فرنسا فقط، بل إن أبناءهم يلدون فيها ويعتبر معظمهم في حكم المواطنين الفرنسيين، إلا أنهم غالبا ما يتعرضون للعنصرية المعادية للإسلام.



جزائريون أيام الاحتلال الفرنسي

من كتاب: Algerien, Steidl Verlag, Göttingen 2011

Photo: Dirk Alvermann

هذا باختصار التاريخ الفرنسي الجزائري. أما في فرنسا فقلما وقف مثقفون على غرار جان بول سارتر ضد الاستعمار، معلنين تأييدهم لاستقلال الجزائر، ومعرضين بذلك حياتهم للخطر.

التضامن الألماني الجزائري

بنهاية الحرب في ألمانيا وجد اليسار الألماني في نضال الجزائريين من أجل الاستقلال فرصة للتماهي السياسي، فقد اتفق المقاومون السابقون للنازية والمعتقلون في معسكراتها، التروتسكيون، شبيبة الحزب الاشتراكي الديمقراطي، على «مشروع الجزائر». كلاوس ليغيفي، الذي نشر عام ١٩٨٤ كتابا فريدا من نوعه حتى الآن بالاسم ذاته، مستذكرا فيه تضامن من عرفوا باسم «حاملو الحقائب»، يطلق على أولئك الذين كانوا أفرادا لم ينتظموا بعد في «حركة»، لقب أول الأمميين، وذلك بوقت طويل قبل حملة مناهضة حرب فيتنام والتضامن مع نيكاراغوا في الثمانينات. يعطي الكتاب معلومات فريدة عن التحويلات المالية غير الشرعية إلى جبهة التحرير الجزائرية، إنتاج الأسلحة سرا، الخلايا السرية في ألمانيا المتجهمة في عهد أديناور عقب الحرب. بهذه الطريقة تلتقي حسب ليغيفي „الحركة العمالية التقليدية من مرحلة جمهورية فايمار مع خبرات النضال ضد الفاشية والالتزام بالكفاح ضد الاستعمار". في ألمانيا الغربية كساحة عمليات خلفية لجبهة التحرير الجزائرية لعب عضو الحزب الاشتراكي الألماني وممثله في البرلمان هانس يورغن فيشنيفسكي دورا بارزا، أثار تعريج رفاقه في الحزب الاشتراكي الفرنسي.

„الجزائر في كل مكان"، هكذا كان عنوان الكلمة التي افتتح بها هانس ماغنوس اينتسنزبرغر أول معرض قدمه الطلاب عن الفظائع التي ارتكبت في الجزائر من قبل الفرنسيين، وأعضاء جبهة التحرير أيضا. كانت مجموعة صغيرة من الناشطين والمثقفين الألمان على يقين تام أن ألمانيا متواطئة في الحرب والواجب التاريخي يحتم منع معسكرات الاعتقال أينما كانت، وهذا يحيلنا من جديد إلى يوم الثامن من أيار/ مايو. كان المخرج فولكر شلوندورف شاهد عيان على الأعمال الانتقامية بحق الجزائريين في فرنسا حيث يدرس وأخرج أول فلم قصير له عام ١٩٦٠، باسم «من يهتم»، عن الجنود الجزائريين المنشقين عن الجيش الفرنسي والهاربين إلى ألمانيا حيث تلاحقهم «اليد الحمراء» للمخابرات الفرنسية.

بعد الاستقلال ظهرت الآمال بـ «مشروع» جزائر جديد. وهذا لم يكن فقط تصورا لليسار الألماني فقد أصبحت الجزائر، مثل غيرها من المستعمرات السابقة، ساحة عالمية للطموحات الاشتراكية اليوتوبية.

ومثلها مثل غيرها من الشعوب الأفريقية „الشابة" المتحررة من الغل الأجنبي صارت الجزائر قبالة مسألة التوجه. إلى أين؟ نحو الغرب، أمريكا، أم نحو الشرق، الاتحاد السوفييتي؟ في عام ١٩٦٢ يصبح رئيس جبهة التحرير بن بلة رئيسا للجزائر الجديدة ويسعى، محتذيا بعبد الناصر في مصر، إلى الاشتراكية العربية، متطلعا صوب الاتحاد السوفييتي. جبهة التحرير تصبح عام ١٩٦٤ حزب الدولة والحكومة. تريد الجزائر أن تسير في دربها الذي اختارته، درب الاشتراكية، لكنها تريدها اشتراكية مختلفة عن النماذج المعروفة، ككوبا مثلا. عام ١٩٧٤ تعقد مع جمهورية ألمانيا الديمقراطية اتفاقية تبادل قوى العمل، ويتوافد الطلاب الجزائريون للدراسة في ألمانيا الديمقراطية. ولهذا يتواجد حتى اليوم، وهذا جزء من التاريخ المشترك بين ألمانيا والجزائر، عدد كبير من الجزائريين في شرق برلين، لكن وأيضا أبناء الزيجات المختلطة بين الألمانيات الشرقيات والجزائريين، الباحثين عن آبائهم الذين أبعدوا عن ألمانيا.

ماض عظيم وحاضر أليم

غدت الجزائر العاصمة في السبعينات مكانا رمزيا، لكنها غدت أيضا منفى واقعيا لـ «ثوريين» الملاحقين في جميع أنحاء العالم، خاصة في أفريقيا وأمريكا الشمالية. خلال „إعادة اكتشاف" القارة الأفريقية والقومية السوداء كان سكان الولايات المتحدة يقرؤون «معذبو الأرض» لفرانز فانون (١٩٦١) وتحليلاته في „البشرة السوداء والأقنعة البيضاء" التي تربط «الفوقية البيضاء» بالاستعمار وتعالج أيضا الصدمات النفسية للمستعمَرين وبذلك أصبح فانون قوة دفع هامة للحركات السوداء في الولايات المتحدة. كان الطبيب النفسي من جزر المارتينيك قد عمل في مشفى بليدة الجزائرية قبل أن ينخرط في صفوف جبهة التحرير الوطنية. عام ١٩٦٩ عقد في الجزائر المؤتمر الثقافي لعموم أفريقيا الذي افتتحه الرئيس بومدين وكان من أبرز ضيوفه الدريج كليفر، مسؤول الإعلام في حزب «الفهود السود»، الذي فر إثر ملاحقته في الولايات المتحدة عبر كوبا. افتتح حزب الفهود السود مكتبا له في قلب العاصمة الجزائرية وأقام معرضا. كان يشعر بقربه من الثورة الجزائرية ويناضل لأهداف مماثلة مناهضة للامبريالية. تطور هذا المكتب ليصبح عام ١٩٧٠ الفرع الدولي للفهود السود ومركزا يلجأ إليه أعضاء حركة الحقوق المدنية السوداء المتطرفة الفارين من الولايات المتحدة ويكسبون صفة دبلوماسية.

اليوم، بعد خمسين عاما من الاستقلال لا توجد في الجزائر إشارات كثيرة على الربيع العربي. بعد أن كسبت الجبهة الإسلامية للإنقاذ انتخابات عام ١٩٩١ وألغى العسكر نتائجها سقط أكثر من ١٥٠ ألفا، بينهم مدنيون ومثقفون، ضحية للحرب الأهلية المستمرة منذ التسعينات. قوى الأمن المحلية ترتكب جرائم فظيعة والجزائريون تعبوا من الكفاح في زمن السلم الداخلي الظاهري فقط. صحيح أنهم يتابعون اليوم الحركة الديمقراطية في البلدان العربية المجاورة، وصفحات جريدة الوطن الجزائرية مليئة بالمناقشات الخ، لكن هدوءا غريبا يسيطر على الجزائر بعد سنوات حرب الاستقلال وإرهاب الحرب الأهلية في التسعينات. إلا أن هناك دواع لتحرك مماثل من أجل الديمقراطية كما في البلاد العربية الأخرى. فالبطالة بين الشباب عالية والبنى المافياوية والسلطوية تسيطر على مقاليد الدولة بيد من حديد. لكن الرئيس بوتفليقة تمكن من الحفاظ على السلم الداخلي بموافقته على قانون جديد للأحزاب. لننتظر أحداث العام ٢٠١٢، فالرئيس ينوي السماح للمراقبين الدوليين بحضور انتخابات البرلمان القادمة. الجزائر أيضا عليها أن تتغير.

سوزانه شتيملر: كاتبة وناقدة ألمانية. رئيسة قسم الأدب والعلوم والمجتمع في بيت ثقافات العالم في برلين.

ترجمة: كاميران حوج

أثار فوز حركة النهضة الإسلامية في تونس الفزع من أن تتحول هذه الدولة المعروفة بعلمانيتها إلى جمهورية إسلامية. إلا أن البرنامج الانتخابي، المتبنى من قبل حركة النهضة، لا ينطوي على سبب يبرر هذا الفزع. والأمر الذي لا خلاف عليه هو أنه سيتحتم على هذه الحركة، التي تقود الحكومة الانتقالية في تونس، أن تتلمس طريقها بين طموحات علمانيين متطرفين وتطلعات إسلاميين متزمتين.

لوتس روغلر Lutz Rogler

حركة النهضة في تونس

وقابلية حركات الإسلام السياسي للديمقراطية والحداثة

بعد مرور عام تقريباً على انطلاقة «الربيع العربي» بان للعيان أن أكثرية وسائل الإعلام العاملة في ألمانيا، وفي البلدان الغربية الأخرى قد تراجعت عن توقعاتها، لا بل قد خاب أملها. فإذا كانت الثورات في تونس ومصر قد جرى استقبالها بحماسة عظيمة فعلاً، إلا أن استمرار الصراع في ليبيا واليمن وسوريا مدة طويلة ووقوع الكثيرين من الضحايا بددت كثيراً من الأمل في أن يؤدي ضغط الجماهير إلى أن تسقط سريعاً أنظمة استبدادية أخرى في العالم العربي. ولكن، وبعدما بدا واضحاً في الخريف أن الأحزاب الإسلامية هي التي فازت في الانتخابات النزيهة، التي جرت على التوالي، وفي زمن متقارب نسبياً، في تونس والمغرب ومصر، وأن هذه الأحزاب قد أصبحت أقوى الحركات السياسية في هذه البلدان، تعالت الأصوات الزاعمة بأنها كانت قد تسرعت كثيراً حينما عقدت الأمل في بادئ الأمر على أن تنجح هذه البلدان في تحقيق التحول الديمقراطي المنشود. ليس هذا فحسب بل راح البعض يتحدث عن „سرقة" الثورة: فعلى ما يبدو، فمن وجهة نظر الكثير من المراقبين والمعلقين، فإن فوز القوى الإسلامية في الانتخابات يجسد خطوة إلى الوراء، أو أنه يعتبر، خطراً يتهدد رغبة الثوار في قطف ثمار الثورة والتمتع بالحرية والديمقراطية في الأزمنة القادمة.

وعموماً، وبقدر تعلق الأمر بتونس، على وجه الخصوص، فإن الريبة من فوز الحركة الإسلامية في الانتخابات وسوء الظن بالحكومة التي تقودها هذه الحركة أمور بينة للعيان. فبعدما تمتعت تونس على مدى عقود بسمعة الدولة التقدمية „الاستثنائية"، أي الشاذة عن القياس في العالم العربي، وذلك بفضل سياسة التحديث، التي انتهجها الرئيس بورقيبة (حتى العام ١٩٨٧) - وهي سياسة كانت ذات صبغة علمانية، إلى حد ما - طرحت أبواق الدعاية الموجهة من قبل نظام بن علي، الدكتاتوري، منذ بداية التسعينات، تونس بمثابة

إمرأة من سيراليون بعد الإدلاء بصوتها في الانتخابات.
Photo: Kelly Fajack/ Getty Images

النموذج الناجح، لمكافحة التطرف والعقائد الدينية الظلامية المعادية للتقدم ونشر المعرفة. من هنا فليس الرأي العام الغربي فقط، بل والمعارضة العلمانية واليسارية في تونس أيضا كانت قد غضت الطرف عن سياسة القمع والتنكيل التي انتهجها النظام الحاكم حيال الحركة الإسلامية. فلم يصدر عنها نقد يذكر أو إدانة ذات بال لهذه السياسة. لا بل أننا لا نشط كثيراً إذا قلنا إن هذه الأطراف كانت في بعض الأحيان تؤيد هذه السياسة والتنكيل اعتقاداً منها أن أساليب القمع والتنكيل تنبع من إصرار الدولة على انتهاج سبل «الحداثة».

وبعدما نجحت الحركة الجماهيرية الثورية في الإطاحة بنظام بن علي، في كانون الثاني/ يناير من العام الماضي، وقفت أهم حركة إسلامية في البلاد، أعني حركة النهضة، على عتبة فصل جديد بالكامل من فصول تاريخها. فلأول مرة منذ تأسيسها في مطلع سبعينات القرن العشرين استطاعت هذه الحركة، وبنحو شرعي، وبلا أية معوقات حكومية أن تشيد لنفسها ما تحتاجه من هياكل تنظيمية وأن تزاول نشاطها في المجتمع، بكل علانية. ففي آذار/ مارس من العام الماضي، أي بعد مرور ما يقرب من ثلاثين عاماً، على أول محاولة فاشلة، بذلتها في حزيران/ يونيو من العام ١٩٨١ للحصول على إجازة رسمية للعمل باسم «حركة الاتجاه الإسلامي» ـ منحت السلطات الحركة حق تأسيس حزب سياسي. وحتى هذا التاريخ، وحينما بدأ أول اللاجئين في الخارج من أعضاء الحركة ومن بينهم رئيسها راشد الغنوشي بالعودة إلى تونس، ما كان أحد من حركة النهضة يتصور أن الأمين العام للحركة حمادي الجبالي سيرأس حكومة تونسية ائتلافية منبثقة من انتخابات ديمقراطية.

دور الإسلاميين الجديد

فقد كانت انتخابات المجلس الوطني التأسيسي، في الثالث والعشرين من تشرين أول/ أكتوبر عام ٢٠١١، قد أسفرت عن فوز حركة النهضة بتسعة وثمانين مقعداً من أصل ٢١٧ مقاعد (أي حوالي ٤١ بالمائة). وبهذه النسبة تقدمت الحركة على كافة القوى السياسية الأخرى. وهكذا ستلعب الحركة الإسلامية دوراً فعالاً في الحكومة المكلفة بإدارة دفة الحكم طيلة فترة انتقالية أمدها سنة واحدة، ينتهي المجلس التأسيسي خلالها من صياغة دستور جديد للبلاد. وكان الاتفاق قد تم على أن يقوم المجلس التأسيسي مقام السلطة التشريعية، طيلة هذه الفترة الانتقالية. وغني عن البيان أننا هنا إزاء دور ما كان أحد من المهتمين يتوقعه أبداً ـ ولا حتى حركة النهضة نفسها. أضف إلى هذا، أن المنصف المرزوقي، رئيس الجمهورية في المرحلة الانتقالية قد أسند، في منتصف كانون أول/ديسمبر، مهمة تشكيل الحكومة، إلى أمين عام الحركة حمادي الجبالي. وإلى جانب حركة النهضة، شارك في الحكومة الائتلافية، التي تم الإعلان عنها بعد برهة قصيرة من تكليف الجبالي بمهمة تشكيلها، حزبان كانا من أحزاب المعارضة للنظام البائد. وعلاوة على وزارات أخرى كانت وزارات الخارجية والداخلية والعدل من حصة الإسلاميين.

وعموماً، يمكن القول إن السؤال الذي طرحه البعض في الحقبة السابقة على الانتخابات، أعني السؤال عما إذا كانت الحركة الإسلامية ستلعب دوراً رئيسياً في الخريطة السياسية، التي ستكون عليها تونس بعد الثورة، وفي المرحلة الأولى، من حقبة الانتقال إلى النظام الديمقراطي، قد أجابت عليه الانتخابات بنحو واضح وإلى حين على أدنى تقدير. والأمر الذي يثير الدهشة فعلاً، هو أن حركة النهضة استطاعت بعد عشرين عاماً من اختفائها الفعلي عن الحياة السياسية العلنية في تونس، وعقب تعرض أعضائها إلى ملاحقات وأساليب قمعية مارسها النظام البائد بنحو نادر المثال، لا أن تخلق لنفسها هياكل تنظيمية جديدة فحسب، بل وأن تنجح أيضاً في كسب ود هذا الجمهور العريض من الناخبين ـ وجمهور الشبيبة، الذي لم يختبر حركة النهضة عن كثب وما كان يعرف عنها شيئاً دقيقاً. كما يدعو للدهشة فعلاً نجاح الحركة ـ بلا مشاكل تذكر على ما يبدو ـ في أن تعيد إلى صفوفها المئات من أعضاء كانوا قد فضلوا على مدى سنوات طويلة حياة اللجوء في الخارج وفي أوروبا بنحو خاص.





طفل جزائري أثناء الحملة الانتخابية لجبهة الانقاذ في سنة ١٩٩١.
Photo: Michael von Graffenried, www.mvgphoto.com

وخلافاً لهذه القضايا، هناك أمر يكاد أن يكون من المسلمات بالنسبة لأولئك الأفراد على أدنى تقدير، الذين كانوا يتابعون عن كثب التطور الإيديولوجي الذي مرت به حركة النهضة في العقود الأخيرة من الزمن ـ أعني التوجه السياسي الذي انتهجته الحركة، بشكل مبدئي، بعد اندلاع الثورة: العمل على تحقيق التحول الديمقراطي من خلال التعجيل بإنشاء المؤسسات الديمقراطية (والمؤسسات ذات الشرعية الديمقراطية في المقام الأول) وبذل الجهد المناسب، للتفاهم مع الحركات السياسية الأخرى في الساحة التونسية، من قوى سياسية علمانية ويسارية على وجه الخصوص. وعلى خلفية برنامج الحركة المعلن في وقت مبكر، في العام ١٩٩٦ على وجه التحديد، والمتضمن تصوراتها بشأن الأهداف التي ستعمل على تحقيقها بعد الإطاحة بنظام بن علي، تبدو الحكومة الائتلافية الحالية تنفيذاً عملياً لذلك المشروع الذي جرى الإعلان عنه، في العام المذكور: تشكيل جبهة موحدة تأتلف في إطارها أهم القوى المناهضة لنظام الحكم، الذي انهارت أركانه في كانون الثاني/ يناير. وكما كانت الحال في العام ١٩٨١، أعني حين أعربت الحركة لأول مرة في تاريخها عن استعدادها للمشاركة في تأسيس تنظيم سياسي تعددي، تخلت الحركة في العام ٢٠١١، أيضاً، عن التصورات الخاصة بتأسيس «جمهورية إسلامية»، أو المطالبة بتأسيس دولة تلتزم بتطبيق أحكام الشريعة.

برنامج انتخابي تقدمي

ومن حيث المبدأ تتحدث حركة النهضة عن دولة «مدنية» ديمقراطية، وترفض العمل على تأسيس دولة «دينية» يسيرها فقهاء الدين. وبهذه التصورات تتبنى الحركة ذات المواقف، التي يتبناها، على سبيل المثال لا الحصر، الإخوان المسلمون في مصر، أو حزب العدالة والتنمية في المغرب. ففي برنامجها، الذي أعلنته في أيلول/ سبتمبر من عام ٢٠١١، أي قبل موعد الانتخابات ببضعة أسابيع، لخصت الحركة برنامجها السياسي بالعبارات التالية: «حرية»، «ديمقراطية» وأن «السلطة للشعب». وتأسيساً على هذه العبارات تسعى الحركة إلى تأسيس نظام جمهوري يضمن تحقيق العدالة والحرية والاستقرار ويقضي على كافة مظاهر الاستبداد والفساد. وتعترف الحركة صراحة في برنامجها هذا بضرورة منح الفرصة لكافة اللاعبين في الحقل السياسي لأن يشاركوا بصياغة الدستور الجديد، وذلك باعتبار أن هذا الدستور سيكون „تتويجاً للثورة التونسية“. وفي التفاصيل الواردة في برنامجها الانتخابي،

بشأن النظام السياسي في تونس الجديدة، تؤكد الحركة أنها ستسعى إلى تحقيق بيئة سياسية واسعة المساحة، إذ أن الحركة تشير هاهنا، إلى أن الحرية والعدالة والتنمية قضايا مركزية بالنسبة للدولة والمجتمع. وتؤكد الحركة على أنها شديدة التمسك بحقوق الإنسان وبالحريات الفردية والجماعية، علماً بأن ضمان حرية المعتقد والتفكير وحقوق الأقليات الدينية. كان قد جرى ذكرها بنحو صريح في برنامج الحركة. كما تؤكد الحركة أنها ستحظر ممارسة التعذيب في السجون والمعتقلات. بالإضافة إلى هذا وذاك، تعترف حركة النهضة باحترام استقلالية المجتمع المدني وتؤمن بمبدأ التعددية وبأهمية التداول السلمي للسلطة وبضرورة الفصل بين السلطات وبأهمية استقلالية القضاء. وفي حين ينبغي بالبرلمان، المكون من غرفة واحدة، أن يمارس الرقابة على أداء السلطة التنفيذية، تدخل التعديلات الدستورية المحتملة، وانتخاب رئيس الجمهورية، أيضاً، ضمن اختصاص البرلمان. وبالنسبة لرئيس الجمهورية، تطالب الحركة بأن يجري انتخابه لمرة واحدة ولفترة زمنية أقصاها خمس سنوات.

وفي ديباجة البرنامج الانتخابي للحركة يجري الحديث عن النظام الجمهوري باعتباره „خير كفيل للديمقراطية واستخدام ثروة البلاد لفائدة الشعب". كما يجري، هنا، الحديث بصريح العبارة عن „احترام مبادئ حقوق الإنسان دون تمييز على أساس الجنس أو اللون أو الاعتقاد أو الثروة ومن ذلك توكيد حقوق المرأة في المساواة والتعلم والعمل والمشاركة في الحياة العامة". وبالنسبة للنظام السياسي الديمقراطي المقترح من قبل الحركة، تنطلق النهضة من العلاقة الوثيقة بين النظامين، اللذين تأسسا على يد بو رقيبة وبن علي، بعد المرحلة الاستعمارية: فالأمر يدور هنا حول „إقامة نظام سياسي يستأصل جذور الحكم الفردي، الذي ترسخ في تاريخ تونس الحديث وانحرف بدولة الاستقلال عن رسالتها (الحقيقية)".

وحينما يطالع المرء برنامج حركة النهضة، بدقة وإمعان، فإنه يلاحظ بكل تأكيد أن التجربة المستقاة من ممارسة الحكم الفردي الاستبدادي، على مدى عشرات السنين وما خلف هذا الحكم الديكتاتوري من نتائج بينة في السياسة والاقتصاد والثقافة، كانت من جملة الدوافع الأساسية لما جاء في البرنامج من تأكيد على أهمية تأسيس دولة الشعب والقانون، أي تأسيس دولة، تحمي المواطنين من التعرض للجبروت والتعسف الحكومي، وذلك من خلال ما فيها من مؤسسات، قوية ومجتمع مدني نشيط. من هنا، تكررت الإشارة، إلى مبادئ «الحكم الرشيد»، و «كرامة الإنسان»، وجرى ربطها مع متطلبات تنمية اقتصادية واجتماعية شاملة. وبالمناسبة، احتلت الفصول، الخاصة بالسياسة الاقتصادية والاجتماعية حيزاً أوسع في برنامج الحركة، من الحيز الذي احتلته الفصول المتعلقة بالنظام السياسي. علماً بأن هذه الفصول، أعني الفصول الخاصة بالسياسة الاقتصادية والاجتماعية، كانت من جانبها، تعبيراً قوياً عن الحرص على التخلي الكلي عن ممارسات النظام البائد.

وبغض النظر عن السؤال عن حظ المبادئ، المعلنة في البرنامج الانتخابي، في أن تكون في المرحلة المقبلة فعلاً منطلقات واقعية، لحل ما تعاني منه تونس من مشاكل اقتصادية واجتماعية على وجه الخصوص، فإن الأمر الواضح هو أن المبادئ الواردة في البرنامج الانتخابي وتصريحات قادة الحركة، قبل وبعد الانتخابات، تبرهن فعلاً أنه لا يوجد سبب معقول يدعو إلى التشكيك بجدية الحركة بشأن إيمانها بضرورة تحقيق التحول الديمقراطي. كما لا يوجد ما يدفع إلى النظر بريبة إلى الحكومة التي تقودها هذه الحركة، لا سيما أنها لم تتخل أبداً، في التصرفات السياسية التي انتهجتها منذ انتصار الثورة، عن المبدأ القاضي بضرورة التوصل إلى اتفاق مع القوى السياسية والأيدلوجية الأخرى بشأن الخطوات الرئيسية والصيغ الأساسية التي ينبغي تنفيذها لتحقيق التحول الديمقراطي.

شكوك واتهامات لا مبرر لها

ومع هذا، فإن العديد من اللاعبين السياسيين في تونس يثيرون باستمرار الشكوك بمصداقية حركة النهضة في حديثها عن إيمانها بالنظام الديمقراطي. كما يتهمونها، تارة، بأنها تنتهج في المرحلة الراهنة أسلوباً عملياً للمحافظة على سلطانها، وتارة، بأنها تمارس النفاق. فالهدف الحقيقي، الذي يسعى الإسلاميون لتحقيقه، في الأمد، يكمن بحسب هذا الاتهام، في استخدام ما لديهم من سلطان جديد في الدولة لفرض فهمهم للإسلام على مجموع المجتمع وللتخلي عن مكاسب «الحداثة» عامة وحقوق المرأة وحرية التعبير والمعتقد على وجه الخصوص. إننا هنا إزاء ذلك الاتهام القديم ـ في تونس أيضاً ـ الزاعم، بأن الإسلاميين يستخدمون الخطابات والإجراءات الديمقراطية لا لشيء، إلا للاستحواذ على السلطة الحكومية بادئ ذي بدء، ولفرض دكتاتوريتهم الدينية المعادية للحداثة في نهاية المطاف. وكبرهان على ما يقولون، يستشهد المثقفون العلمانيون في هذا السياق، المرة تلو الأخرى، بالتجارب المستقاة من التطور الذي مرت به إيران، وأفغانستان والسودان على سبيل المثال وليس الحصر. بيد أن المخاوف، التي تساور البعض من المثقفين حاليا، والسيدات المدافعات عن حقوق المرأة، والأحزاب اليسارية ـ التي لم يحالفها الحظ في الانتخابات ـ لا يغذيها الخطاب، الذي استخدمته الدولة في تونس، على مدى عقود كثيرة من الزمن في صراعها مع «التطرف الديني»، بل غذتها، أيضاً، في الشهور الأخيرة، العديد من التصريحات والبيانات التي صدرت عن جماعات دينية أرادت استغلال الحرية الجديدة للفت الأنظار إلى نفسها ولكي تستطيع كسب أنصار في صفوف الشباب خصوصا. والمقصود هنا، وفي المقام الأول، جماعات سلفية و «حزب التحرير الإسلامي». فهذه الحركات جميعها تطالب بأعلى صوت بضرورة «تطبيق الشريعة» والعودة إلى نظام «الخلافة الإسلامية». وفي سياق الجدل الصاخب الدائر في العلن وفي وسائل الإعلام بين «العلمانيين» و «الإسلاميين»، كثيراً ما يتجاهل المرء، عن وعي وبلا وعي، أن

بين هذه الجماعات الحديثة العهد نسبياً وحركة النهضة، لا توجد اختلافات سياسية وأيديولوجية مهمة، فقط، بل هناك أيضاً اختلافات جذرية في طرائق التفكير الدينية.

إن إجالة النظر بشيء من الإنصاف، في التطور التاريخي، الذي مرت به حركة النهضة منذ تأسيسها في مطلع السبعينات، لا تجيز، بأي حال من الأحوال، اعتبار المواقف المتبناة من قبل حركة النهضة في اليوم الراهن، مجرد تعبير عن تكتيك مرحلي أو نفاق سياسي لا غير. فهذه المواقف تبدو، خلافاً لهذا التقييم السلبي، الحصيلة المستخلصة من التجارب السياسية، التي عايشتها الحركة وتحملت وزرها في تونس طيلة عقود في ظل بيئة سادها الاستبداد؛ كما تتأتى هذه المواقف من السجالات والصراعات الداخلية ومن الميول المختلفة في داخل الحركة؛ أضف إلى هذا وذاك، أن هذه المواقف تعكس، في ذات الوقت، صيغة من صيغ النقد الذاتي للإيديولوجية والنشاطات العملية المتبناة من قبل الحركة في تسعينات القرن العشرين بنحو خاص؛ كما نشأت هذه المواقف، من خلال التعاون والعمل المشترك، بين الحركة وقوى أخرى (يسارية وليبرالية وقومية) منتشرة في تونس وفي الأقطار العربية الأخرى.

هل الإسلام قابل للتكيف؟

ويظهر للعيان بنحو متميز الوضوح تطور المواقف الأيديولوجية والسياسية المتبناة من قبل رئيس حركة النهضة راشد الغنوشي. فهذا السياسي (المولود عام ١٩٤١)، والذي درس الفلسفة في جامعة دمشق، وعاد إلى تونس في نهاية كانون الثاني/ يناير من العام ٢٠١١، بعد قضائه عشرين عاماً لاجئاً سياسياً في بريطانيا، ينتمي، من ناحية، إلى تلك الفئة، التي كانت مهتمة بنحو مكثف بتقديم دراسة نظرية للتجارب التاريخية التي اكتسبتها حركته من نشاطها في المجتمع التونسي. من ناحية أخرى، لعب الغنوشي، بتأملاته النظرية والفقهية دوراً رئيسياً، في صياغة الخصائص المميزة لحركة النهضة في اليوم الراهن؛ خصائص من بينها إيمان الحركة بإمكانية «الملائمة بين الإسلام والحداثة»، واعتقادها أن حزب العدالة والتنمية التركي أقرب إليها من تراث حركة الإخوان المسلمين. ومع أن الغنوشي كان قد نال قسطاً كبيراً من النقد واللوم بسبب الأسلوب التكتيكي الذي انتهجه في قيادته للحركة في حقبة الثمانيات، إلا أنه تمتع بدءاً من حقبة التسعينات، ومن مكان لجوئه في بريطانيا، بسمعة أحد المثقفين الإصلاحيين البارزين في التيار الإسلامي السائد، ليس في العالم العربي فحسب، بل وفي خارجه أيضاً. الغنوشي كان في العديد من البيانات والمقابلات مع وسائل الإعلام، قد ناقش بنحو نقدي إيديولوجية وبرامج ونشاطات التيارات الإسلامية الموجودة على الساحة حاليا. وكانت تأملاته تتمحور، دائماً وأبداً وبلا انقطاع، على العلاقة القائمة بين الموروث الفكري الإسلامي، وما عرف هذا الموروث من مناهج وبين التصورات الحديثة عن الديمقراطية، والحرية وحقوق الإنسان. كما كان الغنوشي لا يمل، في سياق سجالاته مع المواقف المحافظة،

والمتحجرة والمترددة عن المضي قدماً في طريق التقدم، من التأكيد، على ضرورة الأخذ، بمبادئ الديمقراطية، والتعددية. كما دأب، في سياق أحاديثه عن العلاقة بين الدين والدولة الحديثة على الدعوة إلى ضرورة صياغة أسس فقهية جديدة، تؤكد على أهمية احترام حقوق الإنسان والحقوق المدنية.

والملاحظ، بشكل عام هو أن المواقف المبدئية التي تبنتها الحركة، سواء في برنامجها الانتخابي أو في الكثير من التصريحات التي صدرت عنها بعد الثورة، تتطابق بشكل واضح مع التصورات النظرية التي راودت في الماضي القريب خلد راشد الغنوشي ومن سواه من العناصر المثقفة في حركة النهضة. ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى الفكرة المركزية، التي تؤكد على أنه ليس من صلاحيات الدولة، أن تشرع قانوناً يفرض على مواطنيها معتقدات وقواعد دينية معينة. من هنا، لا توجد في البرنامج الانتخابي أية إشارة إلى الشريعة الإسلامية. وبقدر تعلق الأمر بالدستور الجديد تمسكت قيادة حركة النهضة أيضاً بالصيغة، التي كانت دارجة في الدستور المعمول، به حتى الآن، أعني الصيغة القائلة: „أنَّ تونس دولة حرة مستقلة، الإسلام دينها والعربية لغتها". ويُنظر إلى الإسلام، في هذا السياق، على أنه الإطار التاريخي الحضاري العام، و „أن الفكر الإسلامي بحاجة إلى تجديد مستمر ليكون قادراً على مواكبة التطور" مع مستجدات العصر ومع „الخبرة الإنسانية". ولكن، وكرد فعل على مطالبة الجماعات الموغلة في الأصولية والسلفية، يدور في تونس حالياً جدل حول ما إذا كان من الضروري الإشارة في الدستور إلى أن «الشريعة» إحدى مصادر، أو هي المصدر الرئيسي للتشريعات القانونية. وتجدر الإشارة هنا، إلى أن البعض من أقطاب حركة النهضة قد تبنوا هذه المواقف وطالبوا بأن يتضمن الدستور نصاً بهذا المعنى أيضا. ولكن، وخلافاً لمخاوف أو اتهامات بعض العلمانيين في تونس، لا تعني مواقف وتطلعات هذه الأطراف أن الحركة قد أخذت تعد نفسها لفرض وجهات نظرها على المجتمع بنحو استبدادي تعسفي: فبحسب تصورات حركة النهضة، لا يمكن الوقوف على كنه الشريعة، من غير أخذ مقاصدها الأخلاقية بعين الاعتبار، هذه المقاصد التي تحتل فيها «الحرية» مرتبة متقدمة. من هنا، فإن الجدل حول الدستور لا يدور حول التوصل إلى اتفاق ديمقراطي أساسي بشأن الثقافة السياسية التي يتعين تبنيها في تونس مستقبلاً فقط، بل يدور، إلى حد ما حول التفاهم بنحو ديمقراطي على التوصل إلى تفسير عصري للمصطلحات والقيم الإسلامية. وعلى ما يبدو فإن حركة النهضة أعدت نفسها نظرياً وعملياً إعداداً جيداً لتحقيق «الملاءمة بين الإسلام والحداثة». وستبين الشهور القادمة ما هو قابل للتحقيق، في تونس من كل الموضوعات التي يدور حولها الجدل حالياً في طول البلاد وعرضها.

لوتس روغر: باحث ألماني متخصص في قضايا الإسلام السياسي.

ترجمة: عدنان عباس

مارتين غيرنر Martin Gerner

سريع جداً .. قريب جداً

تأملات حول الديمقراطية في أفغانستان



مركز اقتراع في أفغانستان
Photo: Martin Gerner

سعى الغرب إلى تحويل أفغانستان إلى دولة ديمقراطية بعد إسقاط نظام طالبان. بيد أن الآمال خابت كلّها تقريباً واستحالت كلمة الديمقراطية نفسها إلى شتيمة. وتحاول هذه المقالة الكشف عن أسباب ذلك.

بعد مرور عامل كامل على الثورة التي اجتاحت العالم العربي انتقلت الانتفاضة إلى شوارع كابل ومزار شريف وهيرات وجلال أباد، احتجاجاً على الأوضاع الاجتماعية والسياسية. فخرج آلاف الناس إلى الشوارع يهتفون بشعارات مثل „يسقط كرزاي“ و „محاربة الفساد“. وحملت بعض اللافتات عبارات من قبيل „أفغانستان للأفغان“. ومن المثير للدهشة هو أن الباشتون والطاجيك والهزارة والأوزبكيين كانوا متحدين في تظاهراتهم الاحتجاجية أمام القصر الرئاسي. وقد حاولت قوات الشرطة الكثيرة العدد تطويق حركة الاحتجاج بالاعتماد أيضاً على مستشاري قوات حلف الأطلسي. وكان الدبلوماسيون الغربيون يراقبون هذا المشهد من مكان آمن داخل سفاراتهم المحصنة، قبل أن يتصلوا هاتفياً بعواصمهم لإبلاغهم بتفاصيل الأزمة.

وكلما حاولت تعريف الديمقراطية في أفغانستان، وضمن السياق الأفغاني، فإنني أتخيل هذا المشهد الافتراضي. ويمكن أن يكون هذا المشهد محصلةً للأحاديث التي أجريتها مؤخراً في كابل والأقاليم. وكما هي الحال في العالم العربي، فإن جماعات واسعة من السكّان تبحث عن متنفس للتعبير عن غضبها ويأسها، متنفس، إن وجد، فهو موجه ضد أمراء الحرب وسياسة المحاباة وتعسّف السلطات وسرقة الشعب المقننة من قبل الدولة. والبعض من هذه الاحتجاجات موجه إلى التواجد العسكري الأجنبي الذي حظي في السنوات الأولى، وربما للمرة الأولى في تاريخ أفغانستان، بترحيب من كان يرجى من هذا التواجد خيرا، والذي بات ينظر إليه من قبل السكان المحليين والخبراء الدوليين شيئا فشيئا باعتباره احتلالاً. ومن الصعب اليوم العثور على مواطنين أفغان لا يشكون بشدة من المسؤولين على جميع المستويات الحكومية وعلى الصعيد الوطني والإقليمي والمحلي وذلك عبر الأحاديث الشخصية. فقد استشرى الفساد وتجلى عجز الدولة خلال السنوات العشرة للتواجد الأجنبي، أكثر من تجلّي الحكومة الرشيدة، وقد أصبح ذلك عنواناً ثابتاً للمشاريع الممولة بالملايين. وقد تبقى حركة الاحتجاجات في الشوارع الأفغانية مجرد

وهم ولسنوات طويلة، وهذا ما يقوله من تحدثت إليهم على الأقل. ويقول عبد الله خوداد، وهو أحد مؤسسي حركة «طالبان الإصلاحية» وهي مجموعة تضم الطلاب وخريجي الجامعات وتتعامل مع شبكة التواصل «فيسبوك» وتطلق على نفسها اسم Reformist Movement، يقول „إن التظاهر في الشوارع من أجل تحقيق أهدافنا هو آخر ما نصبوا إليه في ظلّ الظروف الحالية“. وهم يطالبون بتوفير المزيد من المقاعد الدراسية وتوفير الفرصة لتعليم عشرات الآلاف من خريجي المدارس الثانوية الذين لم تتوفر أمامهم فرص العمل. ويطالبون بسلطات حكومية تتعامل بمسؤولية مع المواطنين بدلاً من تقاضي الرشوة، وبحلّ النخب القيادية القديمة. وقامت حركة الإصلاحيين هذه بتزيين قاعة المؤتمر الصحفي بأعلام دعائية برتقالية اللون، لإشاعة جو يحاكي الثورة الأوكرانية؛ وهو لون الثياب البرتقالية التي يرتديها معتقلو معسكر غوانتانمو والذي عرفها العالم عام ألفين وإثنين للمرة الأولى.

ويضم موقعهم على فيسبوك نحو ١٧٠ صديقاً، ويزدادون يومياً على قول أصحاب هذه المبادرة. لكن من العبث العثور على مبادرة مشابهة في أفغانستان. وتحظى في الواقع وسائل الاتصالات الاجتماعية باهتمام، وإن كان ضعيفاً، إلا أن الشخصيات والمرجعيات القيادية التي من شأنها أن تنظم حركة الاحتجاجات الاجتماعية معدومة. ويطرح السؤال هنا حول استقلالية هذه الحركات. ويقول الباحث الشاب غران هيواد الذي يعمل في مؤسسة AAN الفكرية الدولية المستقلة بالعاصمة كابل والمهتمة بالشؤون الأفغانية بأن „جماعات مثل حركة طالبان الإصلاحية تقيم علاقات ثابتة بالدوائر السياسية التابعة لتحالف الشمال. أما القسم الآخر من تجمع الشباب فقد استغله على سبيل المثال صالح، وهوالرئيس السابق للمخابرات في أفغانستان، لتفعيل حركته المسماة بالحركة الخضراء تفعيلاً إعلامياً“. فهل هذا كله مجرد مظهر كاذب؟ „فكيف سيتظاهر الشباب ويحطمون البنى القائمة في الوقت الذي عجز فيه الأخ الأكبر وهو الولايات المتحدة الأمريكية والأوروبيون في إزالة البلاء الذي ترزح تحته البلاد؟“، هذا السؤال يطرحه الصحفي والزميل شفيق الذي اشتغل سنوات طويلة في محطة بي بي سي البريطانية. „وحتى لو نجح الشباب في إسقاط نظام كرزاي فإن هناك شراً آخر يترصدهم وهو حركة طالبان القديمة الجديدة“. ويجب على كل من يلجأ إلى الشارع للمطالبة بحقوقه أن يضع في حسابه بأنه سيدخل في صراع ما، ليس فقط مع سلطة الدولة، بل مع العديد من الفصائل السياسية المسلحة. ويخلف هذا الأمر أثراً رادعاً في نفوس الشباب. ويحاول شفيق شرح الموقف في أفغانستان بالقول „إنّنا نواجه هنا تهديدات تأتي من جميع الاتجاهات، على العكس من مصر، حيث شُخّص الرئيس مبارك وجهاز الدولة باعتبارهما خصمين واضحين“. ويسود شعور لدى الجيل الأفغاني الشاب بأنه محكوم بالسير الملتبس نوعاً ما عبر المؤسسات الأفغانية، هذا إذا ما رأوا مستقبلهم في أفغانستان أصلاً.

أفغانستان بصفتها معسكراً لإعادة التربية؟

ولابد من الاعتراف بأنّ هذا يعدّ أفقاً معتماً. لاسيما وأن الأمر قد وصل في غضون ذلك إلى نقطة بات فيها النظام الأفغاني يجوّف من الداخل أقساماً من المؤسسات الحديثة. ويعلن اللاعبون الدوليون دائماً احتجاجاتهم المترددة. وقد رفض الرئيس كرزاي في نهاية السنة الماضية تمديد عقود عمل ثلاثة من أبرز ممثلي المفوضية الأفغانية لحقوق الإنسان، الأمر الذي يعني طردهم عملياً. ويعود السبب في ذلك إلى دراسة تمّ التحفظ عليها، تدوّن الجرائم التي ارتكبها أمراء حرب كبار ومنهم من يشغل حالياً منصباً في حكومة كرزاي. فحضّ هؤلاء الرئيس على عدم نشر نتائج الدراسة. ولم تدل الحكومات الغربية برأيها حول هذا الموضوع الذي يكشف الكثير عن قواعد اللعبة السياسية في أفغانستان. ومن المعروف عموماً بأن الدول المانحة، وفي مقدمتها الولايات المتحدة قد تعاونت من مجموعة من أمراء الحرب أثناء الصراع مع حركة طالبان في نهاية عام ٢٠٠١، وهم الأشخاص نفسهم الذين استهدفتهم الدراسة المثيرة للجدل حالياً.

ويظهر خوف الجيل الشاب وحالة الانتظار مفهومين من خلال هذه الخلفية، بل إنهما يعتبران سياسة واقعية إلى حدّ ما. وإذا ما تمّ استثناء حركة احتجاج الشباب فإنّ الحكومة والطبقة الحاكمة المؤلفة من الأثرياء الجدد ستفقد شرعيتها السياسية حسب وجهة نظر الكثير من الأفغان. فقد مفهوم الديمقراطية وبوضوح مصداقيته في أعين الناس البسطاء والمثقفين على السواء منذ ٢٠٠١، نتيجة تزوير انتخابات دورتين تشريعيتين وثراء نخبة استولت على المناصب الحكومية بلا واعز ضمير ومن خلال الرشوة والمال. إضافة إلى سرعة تدفق عشرات الآلاف من المستشارين الأجانب والخبراء المدنيين والعسكريين على البلاد، حتى تحولت أفغانستان إلى معسكر لإعادة التربية بين ليلة وضحاها؛ مما أثقل كاهل البلد اجتماعياً وثقافياً على حد تعبير ناصر الذي يعمل في الإغاثة بمدينة هيرات. وأوضح ناصر بأنّ أولئك يطالبوننا بتعزيز ديمقراطيتنا، „لكن أجزاء واسعة من مجتمعنا لم تكن مهيئة لذلك“.

أما الصحفي شفيق فيرى في الحرية النسبية لوسائل الإعلام في البلد تحقيقياً لحلمه الشخصي. لكنه، هو أيضاً، يرى الثقافة مهددةً بسبب الصراعات التي شهدتها السنوات الأخيرة „فعلب البيرة التي تباع الواحدة منها بثلاثة دولارات والمتوفرة في الكثير من الدكاكين بكابل في السنوات الأولى، والمواخير الآسيوية التي وجدت

لها مرتعاً خصباً وشجعت على الدعارة في أفغانستان، واجتياح وسائل الترفية الهندية"، كلّ ذلك أضر بسمعة الديمقراطية.

وتبدو عبارات شفيق كما لو أنها خطاب من يقف ضد الحداثة، بل تبدو كالشوكة في عيني هذا الرجل الذي حصل على منحة دراسية مرموقة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وانطلاقاً من الشعار الكبير الذي يدعو إلى „تسليم السلطة بمسؤولية" في عام ٢٠١٤ فإن السياسيين الغربيين باتوا يعلنون في الفترة الأخيرة بأن هدف تحقيق الديمقراطية في أفغانستان غير قابل للتحقق. ونطرح هنا السؤال عن المكان الذي يمكن أن تصنّف فيه محاولات السنوات العشر الأخيرة والتي لم تكن منظمة بقدر ما كانت سيئة التنظيم. فلماذا فقدت البوصلة في عرض البحر منذ البداية؟ والأفغان يستحقون بلا شكّ أكثر من ديمقراطية مخففة.

وبدا شفيق حزيناً للحظة بسبب ذلك كلّه، كما لو أن عجلة التاريخ يمكن إعادتها من جديد: „الحادي عشر من سبتمبر كان خطأً والاجتياح الأمريكي كان خطأً ومفاوضات السلام العاجلة التي تجري الآن كانت خطأً أيضاً". وغلبت عبارتان على حديثنا وهما المسخ و الوحشية اللذان يعيثان فساداً في أفغانستان مثلما قال بحسرة. „ولابد من التجديد مهما كان مصدره، سواء جاء من القمر أو المريخ أو ألمانيا أو أوروبا أو أي مكان آخر. لكن يجب أن يتم هذه التجديد بهدوء ودون تعجل".

رسوم لطفل أفغاني

Photo: Martin Gerner

المشاريع الغامضة

وكل من يريد أن يعرف إخفاق الديمقراطية في المضي قدماً إلى الأمام مثلما توقع البعض في عام ٢٠٠١ وتنامي شعبية طالبان نسبياً منذ ٢٠٠٥ فسيجد تفسير ذلك في فشل الدولة الأفغانية وممثليها. „إنهم يفعلون ما يشاؤون، فينهبوننا ويسرقوننا ولا يفكرون إلا في أنفسهم"، هكذا قال أحد زعماء القبائل في إقليم باكتيا عن ممثلي السلطة والقادمين من العاصمة. „فهم يرتدون سراويل الجينز ويحتسون الخمر باسم الديمقراطية. لكن ثقافتنا وتقاليدنا لا تسمح بذلك".

ولا يعدّ هذا الانتقاد فقط تعبيراً عن الفوارق بين الريف والمدينة التي سببتها، وحسب ما لاحظت، المليارات التي ضخّت في البلد. وفي تلك الأثناء تشكك حتى الدراسات العلمية بمبدأ المساعدات الغربية إذا ما تعلق الأمر بمفهوم الاستدامة والديمقراطية. فهل يمكن أن تتحول مشاريع المساعدة النابعة عن حسن نية في تعبئة الناس ضد الحكومة الأفغانية مثلما تشير إحدى الدراسات الأمريكية الحديثة؟ وتجيب الدراسة بنعم عن هذا السؤال. وتذكر أسباب ذلك وهي انعدام التوزيع العادل للمساعدات وفقر المعلومات حول الاحتياجات الحقيقية للناس في المناطق التي تحتاج إلى الدعم وتضليل منظمات المساعدة الأجنبية، فضلاً عن الأحكام المسبقة التي يحملها المشرفون على هذه المنظمات حول البلد ومواطنيه.

هذا كلّه يترك بدوره آثاره على العملية الديمقراطية. ثمّ إنّ مشاريع الدعم الخارجي تجعل الوضع السياسي

يزداد تعقيداً هناك بالتحديد حيث يقوم المتمردون بتأمين حصتهم. وتشير التقارير الصحفية العديدة في السنوات الماضية إلى أن حركة طالبان والمتمردين يقتطعون جبايات ورسوماً بنسبة تتروح من عشرين إلى أربعين في المئة في حجم المساعدات في المناطق التي „يتقاسمون" فيها السلطة. ولولا هذه الاتفاقات المسكوت عنها لأصبح من العسير تماماً وصول الدعم والإمدادات إلى منشآت حلف الناتو.

دور علماء الدين

ويلاحظ المرء تراجع العملية الديمقراطية التي يطلق عليها الباحثون والدبلوماسيون وبخجل مصطلح التراجع التقني، يلاحظ ذلك من خلال التعامل العلني مع الكلمات. فلم يعد العاملون الأفغان في منظمات المساعدة يطلقون مصطلحات مثل «المجتمع المدني» و «الديمقراطية» أثناء عملهم إلا بتجاهل مقصود، خشية الدخول في صراعات مع الآخرين. ويعرّف بعض هؤلاء العاملين مصطلح المجتمع المدني باعتباره مخططاً مستورداً من الغرب.

وبعد سنتين سيحل مدير أفغاني لمنظمة الإغاثة التي يعمل فيها ناصر بمدينة هيرات محل المدير الألماني الحالي. ويشير ناصر إلى الصعوبات المبدئية التي يواجهها أثناء عمله. „فكلما ننظم دورة مهنية خارج المدينة نصطدم دائماً بردود فعل زعماء القبائل المتشككين بعملنا، أو أنهم يحيلون في مواقفهم إلى رجال الدين. فالكثير من الملالي يروجون بلا انقطاع إلى فكرة أن الشيطان سيلج فوراً المكان الذي تجتمع فيه المرأة الأفغانية برجل غريب أثناء العمل."، وهو يقصد بهذا القول تأثير رجال الدين. وتكمن هنا النقطة المركزية في فهم السياق الاجتماعي الذي تسير فيه العملية الديمقراطية. وتشكل زيادة أهمية رجال الدين في السنوات الثلاثين الأخيرة فعلاً إحدى المظاهر الوحشية الذي تحدثنا عنها توّاً.

„وهذه هي إحدى مشاكلنا الحقيقية إلى جانب القيادة السياسية. وأحياناً تتماهي القيادة السياسية مع رجال الدين."، على حد تعبير عنايت الصحفي المقيم في مزاري شريف والذي يعمل في الإعلام المحلي والأجنبي. „بعض العلماء يتعاملون مع الإسلام كما لو أنه ملكهم الخاص، وكما لو أنهم وحدهم يمتلكون سلطة التفسير المطلقة. فيقومون بذلك ببداهة أكثر كلما كان تعليم الناس قليلاً".

ويقال إن هناك مناخاً ليبرالياً يسود في مدينة مزاري شريف حيث يقيم عنايت، لكن قضية الصحفي برويز كمبخش الذي حكم عليه بالإعدام بتهمة الإلحاد المزعوم قادمة من هذه المنطقة أيضاً. وقد حظيت هذه القضية باهتمام الإعلام عالمياً، الأمر الذي أدّى إلى نقض الحكم بفعل الضغط الخارجي. لكن القلق مازال يساور عنايت الذي قال بهدوء: „يجب أن أكون حذراً للغاية كلّما ترجمت آيات من القرآن بلغتي المحلية، لغة الداري، وعلّقت عليها ملاحظاتي الشخصية. وإذا ما اشتد النقاش حدّةً فسأجازف بحياتي".

ومازال تأثير حقبة الثمانينات والتسعينات قائماً هنا. وبعدما كان الملالي وطالبان في السبعينات لا يتمتعون بأدنى أهمية اجتماعية، بل كانوا مجرد موضوع للتندر، فقد أصبحوا اليوم يتحلون بسلطة جاءت متسارعة. ويتذكر المترجم والفيلسوف مسعود راحل بأنّ „الإسلام كان موضوعاً هامشياً داخل أفغانستان في عقديّ الستينات والسبعينات. فكنا نطلق النكات حول الدين ورجاله بلا اكتراث في الأماكن العامة. وكنا نسمي كل من ينتمي إلى طالبان بغلام الملالي، الذي يشبه الخادم الكنسي الذي يقرع الأبواب ليجمع الصدقات".

وشجّع الاحتلال السوفيتي الأحزاب والحركات ذات الطابع الإسلامي والتي كانت تتمتع بتربية دينية قبل كلّ شيء في المنفى الباكستاني، شجّعها على التدخل. وتعتبر المدارس الكثيرة المنتشرة على الحدود دليلاً على هذا التطرف إلى يومنا هذا. وتقدر المصادر السوفيتية آنذاك عدد رجال الدين من حملة الدكتوراة إلى الوعّاظ القرويين بنحو ثلاثمئة ألف رجل. ويرجّح أن هذا الرقم ارتفع بفعل الحروب. وكان أعضاء حركة طالبان يحتلون المناصب العليا في الدولة، فكانوا وزراء ووكلاء وزراء وحكام أقاليم ونوابهم، فضلاً عن سيطرة رجال الدين على القضاء.

ولم يستطع الاجتياح الأمريكي الإطاحة بهذه البنى بسهولة، لكن انتشار وسائل الإعلام الجماهيرية وخاصةً أجهزة التلفزيون جعل الكثير من الأفغان يتخذون موقفاً نقدياً منذ ٢٠٠١ إزاء توغل النزعة الدينية في صفوف المجتمع. وهكذا صار البلد يشهد صراعاً متفاقماً بين أنصار الحداثة والمحافظين، ويسعى المجددون إلى كسب الدعم والتأييد الخارجيين. وبات المرء في الوقت نفسه يصغي إلى تحذيراتهم واقتراحاتهم.

والمحادثات بين الولايات المتحدة الأمريكية وحركة طالبان والتي تم التمهيد لها تفتح صفحة جديدة في هذا الصدد، ولم يعرف بعد الموقف من الديمقراطية في هذه المحادثات، مما يشكل مصدر قلق، على الرغم من جميع الآمال المرتبطة بذلك. وتخشى النساء قبل كلّ شيء من فقدان بعض الحريّات التي توفرت في السنوات الأخيرة. وقد حزّم الكثيرون الحقائب استعداداً للرحيل.

مارتين غيرنر: يعمل صحفياً ومخرجاً ومصوراً فوتوغرافياً، إضافة إلى عمله في مجال التعاون الدولي المشترك.

ترجمة: حسين الموزاني

لقد كتب الكثير حول موضوع الديمقراطية في العالم الإسلامي في العقود الأخيرة وأخضع ذلك إلى التفكير. وقد تغيّرت المفاهيم حول هذه القضية عبر عشرات السنوات. وتعالج هذه المقالة خطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان في إيران من منظور تاريخي وآني أيضاً.

كتايون أميربور Katajun Amirpur

الإسلام الإيراني والديمقراطية

سيرة التبنّي

هل يعرف الإسلام الديمقراطية؟ هكذا تلخّص عنوان الإعلام الألماني في ذروة الأحداث التي شهدتها مصر في شهريّ يناير وفبراير عام ٢٠١١ مرّة بعد أخرى. وقد ولّد انتقال مطلب الديمقراطية والحرية إلى بلدان العالم العربي انطباعاً مفادة أنّ الإسلام قادر على ممارسة الديمقراطية بلا شكّ، إذا ما عنّ لنا هنا أن نستحضر هذه الصياغة الملتبسة.

وقد كتب الكثير حول موضوع الديمقراطية في العالم الإسلامي في العقود الأخيرة وأخضع إلى التفكير. وقد تغيّرت المفاهيم حول هذه القضية عبر عشرات السنين. وسنعالج في هذه المقالة خطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان في إيران من منظور تاريخي وآني أيضاً. وسنصف هنا رؤية بعض المثقفين المعروفين للديمقراطية في عقديّ الستينات والسبعينات، وهي رؤية سلبية في الواقع، ونستعرض كيف تطرقت نصوص طائفة من المفكرين اللامعين إلى موضوع الديمقراطية. وجاء هذا التوجه نتيجة للطبيعة الإسلامية المطبقة عملياً والتي كانت تثير الرعب حقاً. بيد أن مفهوم الديمقراطية ما بعد التطبيق الإسلاموي، مثلما سنطلق عليه هنا، يتطلب إحاطة منهجية واسعة. فلابد من وجود تفسير لحقيقة أن الديمقراطية وحقوق الإنسان لا تتعارضان مع الإسلام في دولة تعتبر مفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان غير إسلامي، وذلك فقاً للحكم الذي أطلقه آية الله الخميني.

الديمقراطية والعنف

كان هناك حدث مهم شكّل منطلقاً لخطاب الستينات والسبعينات، وقد هيمن هذا الحدث، ومثلما تمّ تأمله، على الخطاب في الغرب الذي يدعي الالتزام بالديمقراطية. ونحن نتحدث هنا عن إسقاط رئيس الوزراء الإيراني محمّد مصدق. فقد أسقطت وكالة الاستخبارات الأمريكية مصدق، لأنه أمم النفط الإيراني، وأعادت الديكتاتور محمّد رضا بهلوي إلى عرش الطاووس مجدداً. وبعد ذلك المنعطف التاريخي أقام محمّد رضا بهلوي سلطته الديكتاتورية بدعم أمريكي. ومنذ ذلك الوقت والكثير من المثقفين الإيرانيين ينظرون إلى الغرب الديمقراطيّ بعين الريبة.

وكتب محمّد حسين طباطبائي (١٩٠٣–١٩٨١) والذي يطلق عليه لقب العلامة، عن الديمقراطية بتأثير من هذا الحدث. وهو يعتبر عالماً فاضلاً في إيران لأنه ألف كتاب «تفسير الميزان» الذي يعدّ أهمّ شرح شيعيّ للقرآن في القرن العشرين. فضلاً عن أن طباطبائي كان فيلسوفاً، ويمثل اتجاهاً لا يحظى في الواقع بتقدير كبير من قبل المؤسسة الدينية، إلا أنه يتمتع باحترام رجال الدين الشباب. وتوجه طباطبائي عام ١٩٦١ إلى الرأي العام بنصّ يتعلق بالسلطة السياسية لرجال الدين. وكان من المفهوم حتى ذلك الوقت هو عدم شرعية أي سلطة سياسية حتى عودة الإمام الغائب. ولهذا لا يجوز لرجال الدين ممارسة السلطة، بل عليهم التذرع بالصبر. وقد استهجن حسين بروجيردي، وكان أكبر مرجعية في ذلك الوقت، أستهجن السلطة العلمانية في حقبة الخمسينات. وكان مقتنعاً بأنّ الملكية ستواصل احترام التشرائع الإسلامية أكثر مما سيفعل النظام الجمهوري، وحظر بشكل قاطع أي رأي يخالف ذلك. وتمسّك معظم رجال الدين، ومنهم آية اللّه خميني، بهذا الموقف دون قيد أو شرط. بيد أن وفاة بروجيردي في عام ١٩٦١ جعلت السؤال حول من هو الحاكم الشرعي في الدولة الشيعية يطرح من جديد. ويجب أن ينظر إلى إجابة طباطبائي عن مسألة الحكم الشرعي بالاستناد إلى السلطة الملكية التي تعتبر نفسها سلطة دستورية وديمقراطيّ، لأنها تشتمل على رئيس للوزراء وعلى انتخابات وبرلمان. ولعلّ طباطبائي أعتقد، أو أدعى على الأقل، بأن هذه الدولة تطابق ما يسمى بالدولة الديمقراطية في الغرب. ويعود هذا الفهم إلى الدعم الذي تلقاه الشاه من الغرب. وبما أنّ النظام الإيراني كان نظاماً يدعي الديمقراطية، رغم أنه كان نظاماً تعسفياً، فإن طبابطائي صرف النظر عن الديمقراطية بصورة شاملة، وكتب عن ذلك: „لقد مضى أكثر من نصف قرن على التزامنا بقوانين

الديمقراطية وسلطتها ووقوفنا إلى صفّ الدول الغربية المتقدمة. لكننا نرى أوضاعنا تزداد سوءاً يوماً بعد آخر. فلم نقطف من هذه الشجرة التي تدر البركات والثمر للآخرين سوى التعاسة والعار“.

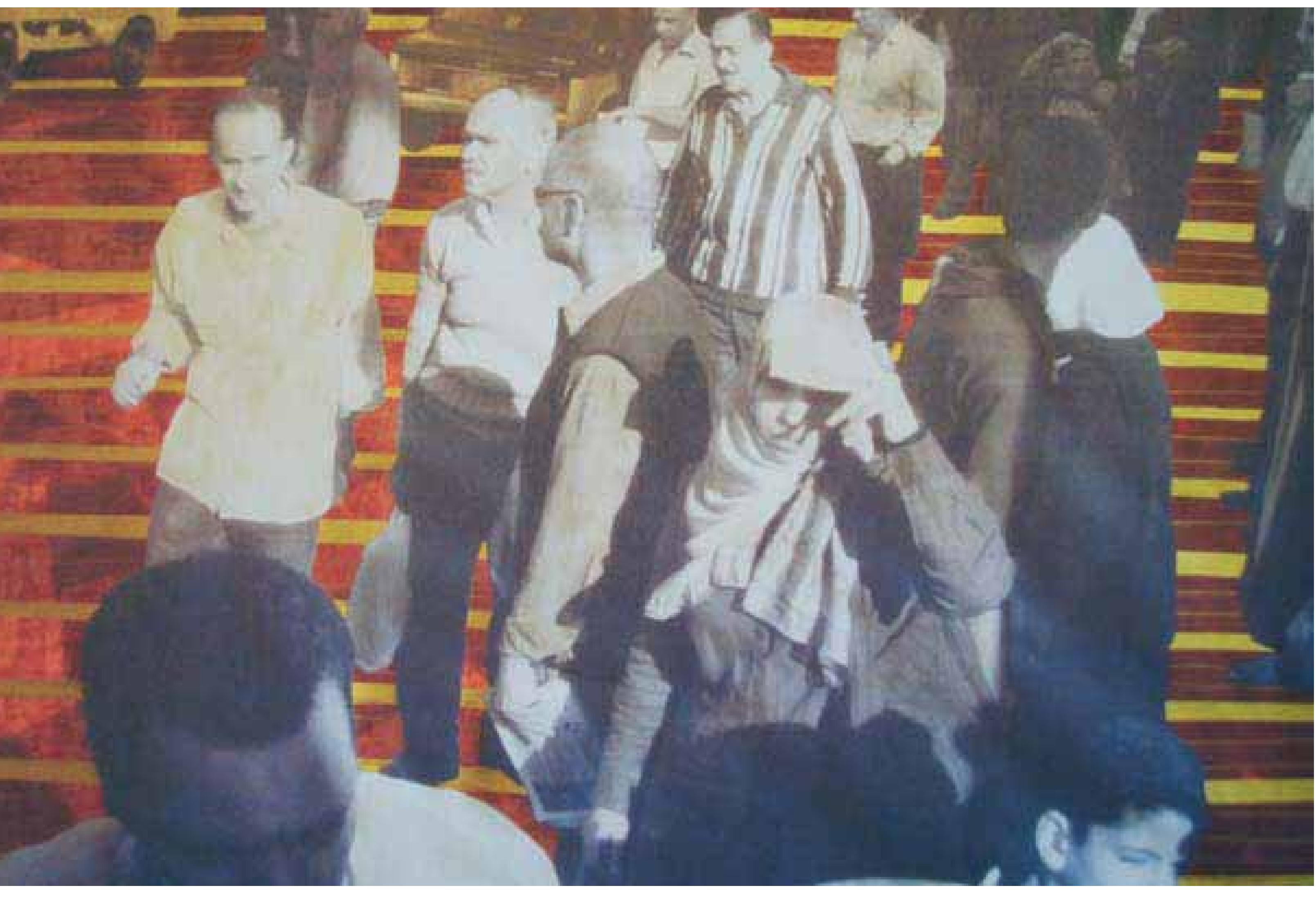
وفي الواقع إن طباطبائي لم يطالب مباشرة بقيادة الدولة من قبل علماء الدين، بل إنه أعاب الديمقراطية باعتبارها شكلاً للحكم. لكن قال بوضوح بأنّ الشعب يحتاج إلى راع يعتني به كالوصي على اليتيم. وهذا الوصي يجب أن يكون فقيهاً، لأن الفقيه وحده هو العادل الذي يتمتع بأحقية قيادة الشعب،الولاية في هذه الحالة، وهي شريعة الإسلام.

استيعاب نقد ثقافة الغرب

ولم يقتصر السؤال المبدئي عن الاهتداء بالغرب ونظام حكمه أو الاعتماد على النظام الذاتي على رجال الدين في عقد الستينات. بل كانت قضية التعامل مع الغرب وأفكاره وثقافته وتأثيرات ذلك كله على إيران يشكّل موضوعاً أساسياً للمثقفين العلمانيين. وكان المثقفون العلمانيون في تلك السنوات متأثرين بالغرب، لكنهم كانوا يقفون منه موقفاً نقدياً أيضاً. وقد فقدت أفكار الليبرالية والاشتراكية جاذبيتها بعد أحداث هيروشيما وفيتنام والجزائر والحرب الباردة والتوسع السوفيتي. وأيّد العديد من المفكرين الإيرانيين النقد الذي كان يوجهه مثقفون في الغرب مثل ألبير كامو وإيريش فروم وهربرت ماركوزه وجان بول سارتر لهذه الأفكار.

وينطبق هذا الأمر على جلال الأحمد (١٩٢٣–١٩٦٩) الذي ترجم بعض هؤلاء الكتّاب الغربيين إلى الفارسية. ونشر الأحمد عام ١٩٦٢ مقالة بعنوان Gharbzadegi، الذي يعني المهوس بالغرب، أو الذي أدار الغرب رأسه بالمفهوم الحرفي للعبارة. فكتب بهذا المعنى: „أقول إنّ المهووس بالغرب هو كالذي اجتاحته الكوليرا، أو الذي لفحته الشمس أو أثلجه الصقيع، أو لم يثلجه. بل هو على الأقل كمن هاجمه البقّ. فهل رأيتم كيف تفسد الآفات القمح؟ إنها تفسدها من الداخل! فتنتصب سنابل القمح سليمة من الخارج، لكنها تكون مجوفة من الداخل مثل غشاء الفراشة الذي يبقى عالقاً في الشجرة. ونحن نتحدث هنا عن داء عضال على أية حال“.

وإذا كان هناك نصّ مؤثّر حقاً في التاريخ الإيراني الحديث فهو هذا النص، مثلما تقول الدراسات الإيرانية. فكان نصّ «صديق الغرب» (Gharbzadegi) يعتبر الكتاب المقدس لأجيال عديدة، وعماد النقد الاجتماعي الإيراني الموجه للخطاب الغربي طيلة عقدين من



صباح نعيم
من سلسلة:
Street Studio, 2008
من كتاب:
Arab Photography now,
Berlin 2011, © Rose Issa
Projects/Kehrer-Verlag

الزمن، بل يمثل جوهر هذا النقد. وكانت فرضيات الأحمدي ملزمة لجميع المثقفين، وربما لم يكن هناك أحد يشكك عشية الثورة في تحليل الأحمد للمجتمع الإيراني.

وكان الأحمد يزعم بأنّ مرض إيران يكمن في التبني الآلي لأساليب الغرب وأفكاره. لكن الأحمد لم يهاجم الديمقراطية مباشرة في الواقع، إنما اكتشف الإسلام بصفته المكوّن الأصيل والوحيد للثقافة الإيرانية. وشرح الأحمد لجمهور علماني مصاب بالدهشة السلطةَ الكامنةَ في الدين وقوته، واعتبر الفقه جزءاً أساسياً من الهوية الأصيلة، وقال: إن رجال الدين هم وحدهم القادرون على التصدي للتأثير السلبي الذي يمارسه الغرب وإن الإسلام هو الذي حال دون أن يجعل الغرب من إيران دولة نصرانية فيستعمرها ويستغلها. وبهذا حوّل الأحمد، وهو المثقف العلماني المهم، الإسلامَ إلى موضوع في الستينات، ومهّد بذلك الطريقَ لكبار منتقدي الديمقراطية وأبعدهم أثراً في عقد السبعينات.

التقدم عبر الثورة

ثم جاء علي شريعتي (١٩٣٣–١٩٧٧) ليترك أثراً بالغاً على الجيل الذي صنع الثورة فيما بعد، ويزيح عنه التأثير الغربي بأسلوب بالغ في الاعتداد. فاتخذ في أحد نصوصه ومقالة طباطبائي التي تعرضنا لها إضافة إلى محاضرة آية الله الخميني حول الحكومة الإسلامية والتي نالت شهرة واسعة فيما بعد، المنحى ذاته في انتقاد الغرب بشكل عام؛ فوقفوا بذلك ضد الديمقراطية وإلى جانب الحكومة الإسلامية بدلاً منها. ولا نوّد هنا التطرّق إلى سذاجة هؤلاء المؤلفين الثلاثة ورؤيتهم غير النقدية للحكومة التي وصفوها بالإسلامية وتعريفهم الخاطئ للديمقراطية الغربية. بل نريد التأكيد فقط على أنّ هؤلاء المفكرين الثلاثة هاجموا الديمقراطية بضراوة وامتدحوا القائد الحكيم بأسلوب جعل تحوّل جيل كامل من الطلاب إلى الفكر الإسلامي أمراً لا مناص منه عملياً. فتأثر الطلبة اجتماعياً بهؤلاء المفكرين، وبعدما كتب علي شريعتي بأنّ الغرب يدعي في الواقع بأنّ الديمقراطية هي شكل الحكم الذي يحترم حقوق الإنسان أكثر من غيره، لكن الغرب يريد الاحتفاظ بحقوق الإنسان لنفسه فقط، تبعه مئات الآلاف من الشباب. فكتب شريعتي يقول: „نحن ندين للحكومات المنتخبة ديمقراطياً والتي تؤمن بالليبرالية بجريرة الاستعمار والإبادة الجماعية للشعوب وتدمير ثقافاتها وتبديد ثرواتها وتحطيم تاريخها وحضاراتها. فهذه الجرائم لم ترتكب من قبل القساوسة ومحاكم التفتيش والقياصرة، إنما ارتكبت باسم الديمقراطية والليبرالية الغربية".

وليس تصرّف الديمقراطيين وحده هو الذي حمل شريعتي على الوقوف ضد الديمقراطية، بل السؤال الذي طرحته عما إذا كانت الديمقراطية تمثل بالضرورة مصالح الجماهير الواسعة في كل مكان وفي كلّ مجتمع وزمان. وكانت اعتراضات شريعتي على الديمقراطية موجهةً للديمقراطية باعتبارها شكلاً للحكم في إيران بالدرجة الأولى. فلا يستطيع أحد أن يحقق بالديمقراطية ما اعتبره شريعتي مهماً للغاية ألا وهو التقدم. فهو كان يسعى للتغيير الثوري، بيد أنه كان يعتبر من غير المعقول أن ينتخب الشعب الإيراني حكومة تحقق هذا الهدف، حكومة وصفها شريعتي بالقيادة الإمامية. بل إنّه اعتبر حتى سياستها الشمولية معقولة، وإلا فلن تتاح لها فرصة مناسبة لاقتحام تلك القلعة التي تتحصن خلفها القوى العنيدة.

والمفكّر الآخر الذي نجح في تحويل ثورة ١٩٧٩/٧٨ إلى حكم الرجل الواحد، على النقيض من الديمقراطية، فكان بلا شكّ آية الله الخميني (١٩٠٢–١٩٨٩) الذي كان يوجه نقده إلى حكومة الشاه في الستينات بسبب هيمنة للدولة المتنامية على القضايا التشريعية قبل كلّ شيء، وإلى العلمنة بشكل عام والتي تؤدي بالتالي إلى إضعاف المؤسسات الإسلامية واستبداد الدولة وزيادة النفوذ الأمريكي على السياسة. وقد ألقى الخميني الذي أبعد إلى المنفى بمدينة النجف سلسلة من المحاضرات في شتاء ١٩٧١، نشرت تحت عنوان «الحكومة الإسلامية»، وكانت تتضمن الأفكار الرئيسية للخميني حول التعاليم الإسلام والدولة الإسلامية وضرورة إقامة هذه الدولة التي كان يصبو إليها. وقد غلب الطابع الكفاحي المعادي للإمبريالية على أجزاء واسعة من هذه المحاضرات التي تتلخص بأن الهوية الإيرانية الحقيقية هي الهوية الإسلامية، ولذا فإن العودة إلى الإسلام هي وحدها التي ستنقذ البلد من الزوال. ولهذا هاجم الخميني رجال الدين المبتعدين عن السياسة. وكان يقول إنّ المعاهد الدينية تدرّس الإسلام المزيف، أي الإسلام غير السياسي، وإن رجال الدين اتخذوا موقفاً استعمارياً، فصاروا هم أنفسهم يؤمنون بما أملاه عليهم المستغلون والمستكبرون والمستعمرون، وهو الفصل بين الإسلام والدولة والسياسة. واعترض الخميني على الرأي المطالب بالديمقراطية، مدعياً بأنّ هناك إجماعاً بين رجال الدين، ومنذ قرون عديدة، قائم على أن رجال الدين يجب أن يتولوا واجبات النبيّ والأئمة. وبرهن على ذلك بالقول: أولاً: إن من الثابت تاريخياً بأنّ النبي نفسه قد أقام دولة. وثانياً: إن النبي عيّن حاكماً يخلفه بعد وفاته وذلك تنفيذاً وانصياعاً لأمر الله. وإذا ما عينّ الله جلّ جلاله حاكماً بعد النبي فإن هذا يعني بأنّ الدولة ضرورية حتى بعد وفاة النبي. ولأن النبي أوصى بإطاعة أمر الله، فإنه قد أوضح بذلك ضرورة إقامة الدولة.

والدليل الآخر الذي أورده الخميني هو حقيقة أن الله أنزل عن طريق الوحي شريعةً سماوية، تتضمن قانوناً للعقوبات على سبيل المثال، فلابد في هذه الحالة من تطبيق هذا القانون. بيد أنّ الخميني تجاهل هنا، ولكن عن قصد، بأن تطبيق قانون العقوبات موقوف على الإمام الثاني عشر الغائب وحده، وذلك حسب رأي الأغلبية في المذهب الشيعي. ولهذا فإن العمل بهذا القانون متوقف في زمن الغيبة من وجهة نظر الفقه الشيعي؛ والخميني يدعي أمراً بثقة لا تسمح بأدنى اعتراض.

„لا يجوز القول إن ليس من الضروري جباية الضرائب ودفع الجزية والخمس والزكاة والعمل بالشريعة والقصاص وإحقاق الحقّ".

والأهم من هذه الحجج المثيرة للخلاف هو أن الخميني عرض نفسه على نحو مثاليّ لإشغال هذه الوظيفة التي وصفها شريعتي في نصوصه. وكل من سمع أو قرأ أقوال شريعتي عن الإمام القائد سيفكّر في الخميني، رجل الدين الثائر الذي كان يحرض من العراق ضد الشاه في فترة السبعينات. وقد جلب شريعتي للخميني عدداً ضخماً من الأنصار، ربما أكثر بكثير مما كانت ستعبئه كتابات الخميني عن الدولة الإسلامية التي لم يعرفها أحد ولم يفهمها أو يحملها آنذاك محمل الجدّ. أمّا شريعتي فكان على العكس من ذلك، مطلعاً على أوضاع العالم، وقد كتب أطروحة الدكتوراة في علم الاجتماع بباريس. وكان خطيباً بليغاً يأسر قلوب سامعيه ويتمتع بحضور قويّ وكان قارئاً متعلماً وجميل المظهر أيضاً. وكان الآلاف يتابعون ما تتفوه به شفتاه في حسينية الشهيد بطهران خلال السبعينات.

ولم يفضل شريعتي قطّ مبدأ ولاية الفقيه التي وصفها الخميني، بل إنه لم يتناول هذه الفكرة أصلاً. ولا يمكن القول هنا فيما إذا كان شريعتي قد اطلع على محاضرة الخميني حول هذا الأمر. ثمّ إنّ شريعتي لم يعتبر بالتأكيد



حسن حجاج
من سلسلة: M.U.S.A., 2010
من كتاب: Arab Photography now, Berlin 2011

رجل الدين مثالاً للقائد، لأن شريعتي كان يقف موقفاً نقدياً من رجال الدين كلهم. وبغض النظر عن ذلك فإن مشروع الديمقراطية لم يترجم إلى السياق الإيراني عملياً أو نظرياً، بل نجحت في إيران السبعينات ما قبل الثورة الفكرة المنافسة للديمقراطية، وهي فكرة دولة الفلاسفة إذا جاز لنا أن نصفها هكذا؛ فكانت النتيجة هي استباب نظام ولاية الفقيه بعد عام ١٩٧٩، وهو حكم المرجع الديني.

إيران اليوم

منذ ثورة ١٩٧٨/٧٩ وإيران تطلق على نفسها اسم «جمهورية إيران الإسلامية». وفي الواقع أن تركيبة الدولة الإيرانية الفريدة من نوعها في جميع أرجاء العالم تشتمل على عناصر جمهورية، حتى وإن تعرضت للتهميش الثيوقراطي المنظم. وقد احتج الخميني نفسه عشية الاستفتاء على مصطلح «الجمهورية الإسلامية الديمقراطية»، وأوضح بأنّ الأمة تريد دولة إسلامية، وليس مجرد دولة ولا حتى دولة ديمقراطية أو جمهورية إسلامية ديمقراطية. ويجب أن لا يُستخدم مصطلح الديمقراطية، لأنه تعبير غربيّ. لكن الخميني تجاهل، وهنا أيضاً، بأن مصطلح الجمهورية هو تعبير غربيّ كذلك. ومع أنّ إيران لم تصبح دولة ديمقراطية منذ أن أعلن الخميني رفضه للديمقراطية عام ١٩٧٩ إلا أن النقاش حول هذه القضية شهد نقلة نوعية كبيرة في السنوات الأخيرة. ويقف محمّد مجتهد شبستري (ولد عام ١٩٣٦) مثالاً على هذا التحوّل، وهو أحدّ أهم مفكّريّ إيران اليوم. وقد وقع هو نفسه تحت تأثير شريعتي وطباطبائي والخميني، لكنه تحرر من آرائهم فيما بعد. وقدم شبستري مرافعة صريحة دفاعاً عن الديمقراطية التي يفضلها لأسباب عديدة: لأنها لا تتعارض مع إرادة الخالق، مثلما ادعى الخميني. وكانت الحجة الأساسية التي قدمها تقوم على أن الديمقراطية تحقق ما طلبه الإمام عليّ نفسه، وهو أوّل أئمة الشيعة، من وليّ أمره لكي يشكلّ الحكومة المثالية. وقد عيّن عليّ، وهو ابن عمّ النبي محمّد وزوج ابنته، مالك الأشتر والياً على مصر وكتب له وصية. وفي الواقع أنّ المتخصصين في العلوم الإسلامية في الغرب يشككون في صحّة هذه الوثيقة، غير أن هذا الشكّ لن يؤّثر في مدى أهمية فحواها. إذ أنّ قضية تشكيل الحكومة تمثل موقفاً مركزياً ثابتاً في فلسفة الدولة الشيعية. وشرح عليّ لمن ولّاه الأمرَ طريقةَ الحكم لإرضاء اللّه؛ ولهذا فإنّ التكليف بالحكم يشكل معياراً للحكم الرشيد good governance لدى الشيعة. ولأن معظم الشيعة ينظرون إلى التكليف بالحكم نظرة معيارية فإنّ شبستري يعزف من خلال حجته هذه النغمة المألوفة نفسها. ويعطي فحوى التكليف بالحكم الحقّ لحجة شبستري القائمة على أنّ السلطة يجب أن تكون عادلة بالدرجة الأولى. ولا تتضمن هذه الوثيقة تعليمات تفصيلية أو ملموسة تؤكّد ما ذهب إليه الخميني حول ضرورة العمل بالشريعة المذكورة بالقرآن. وقد شدد شبستري على ذلك أيضاً، وهذا أمر في غاية الأهمية، لأن الشيعة يعتبرون عليّاً أهمّ مفسّر للقرآن بلا منازع. وإذا كان عليّ ، وهو أولّ إمام للشيعة، لم يوص والي مصر بإقامة الحدود، فإنه لم يفسّر القرآن في هذه الحالة وكأن القرآن يطالب بإقامة الحدود، بل أوصى مالك بدلاً من ذلك: „يا مالك أنصف اللّه وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعيتك، فإنك إلا تفعل تظلم! ومن ظلم عباد اللّه كان اللّه خصمه دون عباده. ومن خاصمه اللّه أدحض حجته، وكان للّه حرباً حتى ينزع أو يتوب. وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة اللّه وتعجيل نقمته من إقامة على ظلم، فإنّ اللّه سميعٌ دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد“.

وكتب شبستري يقول إنّ الديمقراطية تلبي من ناحية تجريبية شكّل الحكم الذي يقفّ بقوة في وجهة الاضطهاد والطغيان، وهذا هو العامل الجوهري للحكومة الفاضلة التي أقرها الإمام عليّ. ومن الضروري تماماً بالنسبة لشبستري الذي ينخرط هنا تقليدياً في صف أتباع الحركة المشروطية الدستورية في السنوات الواقعة بين ١٩٠٦ و ١٩١١ القائلين بأن الديمقراطية تحظر الطغيان، باعتبارها شكلاً للحكم، وتقيم العدالة.

وينظر عبد الكريم سروش (المولود عام ١٩٤٥)، والذي يعد بلا شكّ أهمّ مثقف في إيران، إلى هذا الأمر بالطريقة نفسها. وقد تنصل سروش الذي كان يخضع للتأثير الاجتماعي ذاته الذي خضع إليه شبستري، تنصل من النزعة الإسلامية، وأخذ يدعو لما يسمى بالحكومة الديمقراطية الدينية. ويقوم رأيه على أنّ الحكومة يمكن أن تكون دينية وديمقراطية في آن واحد، لأن الأحكام التي تتعارض مع الديمقراطية يمكن أن تخضع لتفسير جديد. ودعا سروش في كتاباته المتنوعة إلى هذه الفكرة، ودعمها بما يسمى بـ «نظرية تضييق الشريعة وتوسيعها». ولا تختلف الديمقراطية الدينية التي تطوف في مخيلة سروش عن الديمقراطية الغربية المألوفة؛ وهو يلتزم بحقوق الإنسان إلتزاماً مطلقاً وغير مشروط. ومن الجدير بالملاحظة في هذا السياق هو أن آية اللّه الخميني وصف حقوق الإنسان بمجموعة القيم الفاسدة التي تمخضت عنها أفكار الصهاينة. وبهذا المعنى فإن إيران وكذلك السودان وباكستان والمملكة العربية السعودية تنقد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لأنه لا يتضمن الخصائص الثقافية والدينية للدول غير الغربية. وارتفعت الأصوات المناشدة بتفسير علمانيّ على غرار التقليد اليهودي ـ المسيحي في التفسير، والذي يمكن أن يعتمده المسلمون؛ لكن هذا لن يحدث دون قطيعة كاملة مع الشريعة الإسلامية.

الدين باعتباره ضمير المجتمع

ويتذرع سروش بالقول إن هناك من حيث المبدأ قيماً ما فوق الدين والقانون. ولا تقوم هذه القيم على الدين، لكنها لا تتعارض معه. ولا يتعارض جوهرياً أيّ أمر معقول أو أيّ حقّ عن الدين، بل لا يتعارض مع الإسلام الشيعي بالتحديد، لأن الإسلام الشيعي قائم على العقلانية بصفة خاصة. ونورد هنا مثلاً يوضح ماذهب إليه سروش. فنقول إنّ أهل السنة يقولون إنّ الكذب مذموم، لأن الدين يصف الكذب بالذمّ، بينما ينخرط الشيعة في هذا الشأن في صفوف المعتزلة، وهم من كبار العقلانيين في الإسلام، فيقولون إنّ الكذب مذموم، وهذا ما يقوله الدين أيضاً. ولهذا السبب بالذات فإن سروش يطالب الشيعة بالقبول بحقوق الإنسان، لأنها هكذا عقلانية بكل بساطة ووضوح. وبذلك يضع سروش مقولة الخميني بضرورة تطبيق الشريعة موضع المراجعة. ومن المهم بالنسبة له أنّ تكون روح الحكومة روحاً إسلامية، على العكس من الخميني. وحجته في ذلك تقوم على أن المجتمع الذي يطبق الشريعة هو ليس بالمجتمع المتدين، بل إنّ المجتمع المتدين هو من يؤمن بالدين طواعيةً. فتطبيق أحكام الشريعة بحدّ ذاته: „لن يخلق مجتمعاً متديناً، إنما المجتمع المتدين حقاً هو من يعيش وفقاً للشريعة الإسلامية“. ومن المهم من وجهة نظر سروش هو أنّ السلوك الديني يجب أن يكون نابعاً من الورع، وهذا الورع لا يقبل الفرض والإقحام. فالنفاق والزيف والرياء هي المعاصي الكبرى، وليس شرب الخمر ولعب القمار. لكن الفقه الإسلامي يعير التصرفات الشكلية أهمية أوسع من أهمية امتلاك القلوب.

والدولة المثالية في نظر سروش هي الدولة الدينية التي يشيع فيها الإيمان، وليس المرجعية التشريعية أو السياسية، إنما عقل المجتمع وضميره. وهدف الدولة يجب أن يكون الورع الذي لا يجوز أن يتحقق إلا عبر الحريّة. وهذه الحرية هي شرط ضروري وفرض إلهيّ للتدين القائم على الاختيار الحرّ في دولة سروش الإسلامية الطوباوية. وتؤكّد هذه الحجة أفضلية النظام الديمقراطي، ولا يرى سروش فرقاً شكلياً بين الحكومة الدينية الديمقراطية والحكومة الديمقراطية العادية. فكتب في هذا الصدد: „يجب ألا نتوقع بأنّ الحكومة الدينية تختلف من حيث الجوهر عن الحكومة غير الدينية. فليس هناك في الواقع أناس عقلاء يسيرون على أقدامهم ومتدينون يسيرون على رؤوسهم. فأين الخلل عندما تتقبل شعوب الأمم الأخرى الوسائل نفسها المتعلقة بمسألة الحكومة والتي توصلنا إليها نحن أنفسنا عبر تعريفنا المستقل للحكومة الدينية؟“.

فتمت هنا ترجمة معيار تقليدي إلى مبدأ حديث، أي إلى معيار معاصر. وتطلق الباحثة في علم الأعراق سلي إنجل مري مصطلح vernacularization على هذه الظاهرة. أو مصطلح framing. وهذه الترجمة مفيدة للغاية ولا يجوز رفضها باعتبارها صيغة تبريرية. فتأطير الديمقراطية على شكل مشروع إسلامي أساسي لإقامة العدالة يعبيء المجتمع الذي يطمح لتحقيق هذا الهدف الاجتماعي والسياسي على السواء. وهناك سبب آخر يجعل مصطلح framing ضرورياً. فعندما يتم حقاً تملك أفكار مثل الديمقراطية ـ تطلق الفيلسوفة (التركية) سيلا بن حبيب مصطلح Iteration على هذه العملية، فقط حينئذ تختفي تهمة الأبوية الغربية.

ولا يتضح تغير الموقف من الديمقراطية فقط عبر مواقف المفكرين التقدميين من أمثال شبستري وسروش والذين يطلق عليهم لقب nouandishan-e eslami باللغة الفارسية والذي يعني المفكرين الإسلاميين الجدد. بل يتجسّد ذلك أيضاً في ردّ فعل من هم غير ديمقراطيين. فقد استشهد رئيس البرلمان الحالي علي لارجاني (ولد عام ١٩٥٨) بمبدأ أبراهام لنكولن القائل بأنّ الديمقراطية هي حكم الشعب وعبر الشعب ومن أجل الشعب. ليطبق هذا المبدأ على النظام الإيراني، فيقول: إنّ ولاية الفقيه هي ديمقراطية أيضاً، لأن ولاية الفقيه هي في نهاية المطاف لصالح الشعب. أمّا المقومان الآخران فهما أقل أهمية ويمكن إهمالهما على حدّ تعبيره. وهذا هو موقف مرشد الثورة علي خامني (ولد عام ١٩٣٩) بالضبط.

معيار الديمقراطية

والأمر الحاسم هنا هو ليس مجرد خطل هذه المقولة، بل إن الديمقراطية قد أضحت في غضون ذلك معياراً ومقياساً عاماً يطبقه المرء على نفسه، ويجعل هذين الرجلين يفضلان إسباغ صفة الديمقراطية على نظامهما، بدلاً من رفضها جملةً وتفصيلاً مثلما فعل خميني قبل بضعة عقود وبثقة تامة. وبالطبع إن تعريف هؤلاء للديمقراطية هو تعريف قاصر، لكنه يهب المفكرين الديمقراطيّين سروش وشبستري منطلقات فكرية أخرى، حتى وإن بدأ الحكّام غير الديمقراطيين بالحديث عن مشروع الديمقراطية كذلك. والمهم في هذا الشأن هو أنّ منظّرين على غرار سروش وشبستري مهدوا بالحجج والبراهين للديمقراطية وأسبغوا عليها إطاراً إسلامياً داخلياً. ويبقى السؤال مفتوحاً عما إذا كان الفضل يعود لهذين المنظّرين في استعداد المواطنين الإيرانيين للقبول بالديمقراطية اليوم أكثر من أي وقت مضى، (وهذا هو الانطباع الذي ولدته مراقبة أحداث السنوات الأخيرة)؛ لكن ليس هناك ضرر بالتأكيد من إيجاد حجة إسلامية لقبول الديمقراطية.

كتايون أميربور: أستاذة مساعدة في شؤون «العالم الإسلامي المعاصر» بجامعة زيورخ. ويعتمد هذا النصّ على المحاضرة الأولى التي ألقتها المؤلفة في آيار/ مايو ٢٠١١ والمنشورة في مجلة:
Blätter für deutsche und internationale Politik 11/2011

ترجمة: حسين الموزاني

منذ اندلاع الثورات العربية عام ١١٠٢ على أقصى تقدير تعد تركيا عموما نموذجا إيجابيا محتملا للدول العربية. وينطبق ذلك سواء على الجانب الاقتصادي أو فيما يتعلق بتطور الأحزاب الإسلامية الديمقراطية. لكن إلى أي مدى تمثل تركيا فعليا نموذجا يحتذى؟

ظافر شينوجاك Zafer Şenocak

هل تعد تركيا قدوة للعالم العربي؟

ما هو الشيء المختلف الذي تفعله تركيا

في الآونة الأخيرة قيل وكُتب الكثير حول ما إذا كانت تركيا تصلح كنموذج يحتذى لدمقراطة دول الشرق الأوسط. ثمة تغييران جذريان وقعا في تركيا وأعطيا لهذا التساؤل مبرره. الأول هو أنه منذ عام ٢٠٠٢ يقود الحكومة حزب يصف نفسه بأنه إسلامي محافظ وجذوره تعود إلى حركات الإسلام السياسي في القرن الماضي مع تشابه لا يمكن إغفاله مع تاريخ نشأة جماعة الإخوان المسلمين. والشيء الثاني هوأن حزب العدالة والتنمية حقق نجاحات لا نظير لها في العالم الإسلامي. فخلال عشر سنوات تمكن الحزب من تحويل اقتصاد منهار إلى اقتصاد مزدهر، مع انعكاس ذلك على مستوى معيشة المواطنين. كما عمت البلاد موجة تحديث امتدت لتصل إلى كل مجالات الحياة. أما فيما يتعلق بالقضايا الثقافية فقد كان تأثير الجذور الإسلامية لحزب العدالة والتنمية محسوسا، فهم يرعون القيم المحافظة بإجراءات معتدلة عبر آليات ديمقراطية لاتخاذ القرار. فمثلا لم يمنعوا تناول الكحول، لكنهم قلصوا انتشاره عبر رفع الضرائب وعبر قواعد للترخيص ببيع الخمور.

الاشتباه في أسلمة المجتمع

منذ وصوله للحكم يواجه حزب العدالة والتنمية اتهامات بالعمل على فرض الطابع الديني المجتمع التركي. لكنه استطاع في الوقت ذاته أن يحشد وراءه القوى الليبرالية، التي تسعى بالدرجة الأولى لدمقراطة البلاد ونزع سلطة العسكر وإلى دخول الاتحاد الأوروبي. كان التحالف بين الليبراليين الديمقراطيين والإسلاميين الديمقراطيين هو سر نجاح حزب العدالة والتنمية. هل يمكن تصور حدوث ذلك في العالم العربي؟

كثيرا ما يتم اعتبار نظام ما ديمقراطيا، إذا ما أُجريت الانتخابات بشكل حر وتم الحفاظ على سرية الاقتراع. لكن الديمقراطية لا تعبر عن نفسها في صندوق الاقتراع وحده. إنها تحتاج إلى إطار يتأسس بالقوانين وضمان سيادة القانون والشرعية الدستورية. ولهذا الإطار أساس فلسفي يعود إلى قيم التنوير، فبدون الوعي الذي يضمن حقوق الإنسان وحرية الرأي والمعتقد لا توجد ديمقراطية حسب النموذج الغربي وبالتالي حسب النموذج التركي أيضا.



اسطنبول

Photo: Stefan Weidner

بعد فترة طويلة من البحث عن تراث ديمقراطي إسلامي، تخلى الإسلاميون الأتراك الذين نظموا أنفسهم سياسيا منذ أواخر الستينات، عن ذلك لصالح النموذج الديمقراطي الغربي. ولم يفعلوا ذلك لأنهم تخلوا عن معتقدهم ولا لأنهم لم يعودوا يطمحون لمجتمع إسلامي. لقد فعلوا ذلك لأنهم مروا بعملية دراسة للأفكار والخبرات اتضح خلالها أنه بدون الأساس المدني، أي الفصل بين شؤون العقيدة وشؤون السياسة والحياة العامة، لا يمكن تأسيس مجتمع ديمقراطي.

لم يكن ذلك بالقرار السهل، فكل المسلمين يؤمنون أن القرآن هو منهاجهم في الحياة. لكنه لم يعد منهاجا عند سن أو إلغاء القوانين في تركيا. وهذا شيء يبدو للوهلة الأولى متناقضا. ماذا يحدث إذا عندما يتصرف المسلمون في حياتهم الخاصة وفقا لنهج القرآن، لكنهم لا يستطيعون الإعلان عن ذلك في المجال العام ولا يتمكنون من التطبيق السياسي لهذا النهج، بل يحولونه إلى مجموعة قيم تحدد سياستهم؟ هذا بالضبط ما يفعله سياسيو حزب العدالة والتنمية، وأولهم رئيس الحزب ورئيس الوزراء رجب طيب إردوغان. مع ذلك لا يستلهم كل أعضاء حزب العدالة والتنمية المبادئ القرآنية في سياستهم، فهذه المبادئ توافق عليها المجتمع التركي منذ زمن بعيد، وتكون سارية طالما أنها لا تتعارض مع المبادئ العامة لحقوق الإنسان والكرامة الإنسانية والمساواة بين الرجل والمرأة، باختصار عندما لا تخالف مجموعة القيم التي كانت ثمرة للتنوير وترعرعت في حضنها الديمقراطية الغربية.

السأم من الإيديولوجيا

إن الطريق التركي الذي يجمع بين التراث الفكري والعقائدي الإسلامي وقيم المجتمع المدني هو نتاج عملية توعية مستمرة منذ أكثر من قرن تلقاها ويتلقاها المواطنون بالدرجة الأولى عبر سياسة تعليمية مبنية إيديولوجيا على أسس التنوير. فغالبية مسلمي تركيا يؤمنون بمدنية الدولة ولكنهم يرون في علمانية الدولة الكمالية المفروضة من أعلى شكلا شديد المغالاة. لقد أصبحت تركيا بلدا يسأم الإيديولوجيا. ولذلك لا توجد أيضا أغلبية تؤيد إحلال الإيديولوجية الدينية محل العلمانية. إن تصحيح العلمانية الصارمة التي تريد حظر كل المظاهر الدينية من الحياة العامة، عبر مجتمع ديمقراطي يؤمن بالاعتقاد الفردي ولا يمكن أن يوجد فيه تعارضات كبيرة بين القرآن ودستور الدولة، لأن المبادئ العامة لحقوق الإنسان تعد شرطا ملزما - يقضي على هذا الصراع الثقافي بين التراث والحداثة، بين العالم الإسلامي والغرب.

هذا هو الطريق التركي الذي لم يكن سهلا بأي حال من الأحوال، فرغم أن البلاد تعتمد رسميا منذ ستين عاما نظام تعدد الأحزاب والانتخابات تجرى بحرية، إلا أن تركيا كانت وحتى قبل سنوات قلائل شبه بلدا شبه ديمقراطي. والسبب في ذلك هو النظام القانوني الصارم الذي وهب نفسه للعلمانية وضمن موقع تركيا كقاعدة خارجية لحلف الناتو. وهكذا لم تنشأ دولة قانون بل دولة لتطويع القوانين كان همها الأساسي هو قمع الآراء غير المرغوبة. ولم يكن الإسلام هو السبب في القضاء على مثل هذه الدولة بل التقارب مع الاتحاد الأوروبي، أي مع نظام قانوني يوحد كل المجتمعات الديمقراطية. لكن الإسلاميين هم الذين مهدوا لهذا الطريق التركي الذي لا يقودنا إلى عصر الرسول الذهبي بل إلى ميثاق الأمم المتحدة للحقوق الأساسية، وللإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وإلى صالونات التنوير والبرلمانات المنتخبة ديمقراطيا.

لا شك أنه من خلال قصة النجاح التركية قد أصبحت ثمة ضغوط على الأنظمة العربية المجاورة، إضافة إلى التحول الجذري في السياسة الخارجية التركية التي لم تعد تتطلع فقط نحو الغرب. ليست الأنظمة الفاسدة التي لا تستطيع حتى تأمين معاش رعيتها سوى تجار للعبيد، ولا يوجد شعب يقبل الاستعباد لفترة طويلة.

قبل نصف قرن كان مستوى التنمية في مصر وتركيا متساويا تقريبا. وكان دخل الفرد متطابقا تقريبا وكذلك عدد السكان. لكن المقارنة في يومنا هذا ستعني خسارة فادحة لمصر، فوفقا لبيانات صندوق النقد الدولي بلغ دخل الفرد عام ٢٠١٠ في تركيا ٩٨٩٠ دولارا أمريكيا وفي مصر ٢٧٧١ دولارا. بون شاسع بين البلدين، ولا يوجد تشابه بينهما حاليا سوى في عدد السكان. لكن هذا التباين بين البلدين لم يظهر بوضوح إلا خلال السنوات العشر الأخيرة. وهذا لا يمكن بدوره أن يؤدي في مصر إلا إلى السخط ومواجهة الحاكمين بأسئلة كثيرة. لكن هل يكفي السخط الذي قاد إلى التمرد العربي لإنطلاق خطاب فلسفي يزعزع تصور المجتمعات الإسلامية عن نفسها من الجذور؟ هل يمكن ببساطة أخذ عملية الإصلاح التركية وتطبيقها كما هي؟ وهل هذا مرغوب من الأساس؟ وأي من القوى والأشخاص المشاركة في الحركات الديمقراطية يرون في تركيا مرجعا؟

الكلمة السحرية: الحكم الرشيد

عندما امتدح رئيس الوزراء التركي في القاهرة منذ فترة وجيزة فصل الدين عن الدولة والطريق إلى المجتمع المدني باعتبارهما نعمة، لم يحصد في المقام الأول سوى التعجب والرفض. لكن لا يمكن التعامل مع إردوغان فقط باعتباره نموذجا شجاعا للنضال من أجل العدالة السياسية وأحد كبار معارضي السياسة الإسرائيلية، وجارنا الذي يتحدى الغرب. فهذا السياسي ذو الشعبية الكبيرة كل لا يتجزأ. وهذا يعني وداع الشعارات الإسلاموية والإجابات السهلة من قبيل: „في القرآن توجد حلول لكل المشاكل". وهذا يعني بالأحرى تحولا كبيرا إلى عالم معقد به تحديات كثيرة تنتظر حلولا عقلانية وعملية. ويتطلب ذلك أن يخلع المرء المعطف الإيديولوجي للدين. في الوقت ذاته فإن السياسيين الأتراك لا يتجولون في العالم باعتبارهم أصحاب رسالة تنوير وتوعية، فجل اهتمامهم ينصب على فتح طرق تجارة جديدة وكسب شركاء تجاريين جدد. وهذا أيضا نتاج للتحول الديمقراطي المدني للمجتمع، إذ لا يقاس السياسي بمدى مواظبته على الصلاة بل بكيفية إدارته لشؤون البلاد. «الحكم الرشيد» هي الكلمة السحرية التي تستوعب مبادئ إسلامية من قبيل عدالة وشفافية الحكم وتستوعب بالقدر نفسه قواعد اقتصاد السوق الحرة وأيضا قواعد اقتصاد السوق الاجتماعي.

يعد المجتمع المدني الإسلامي الطابع أكثر محافظة بكثير من المجتمعات الغربية. لذلك فإن النظام العائلي في تركيا لا يزال مختلفا عن معظم البلدان الأوروبية. فحوالي ٩٣٪ من الناس في تركيا يعيشون في محيط عائلي. وفي معظم الحالات يكون الاتصال وثيقا بين ثلاثة أجيال. لكن هذا الموقف المحافظ هو مجرد أحد أساليب الحياة المطروحة للفرد ولا أحد يفرضها على المجتمع كله، ومن المستبعد تماما أن يتم سن قوانين أو قواعد ملزمة بهذا الخصوص.

يمكن للتقاليد باعتبارها شيئا يخضع للتوافق الطوعي أن تصبح إحدى مكونات الحياة اليومية الحديثة. أما إذا ما اعتبرت إرثا مقدسا أسمى من اليومي العادي، فستتحطم غالبا على أرض واقع العالم الحداثي المعولم. وتخلف شخصيات منفصمة تخوض صراعا ثقافيا لا طائل منه.

حملة انتخابية في تركيا، ٢٠١١

Photo: Stefan Weidner

يصعب التوصل لتحرير ودمقرطة البلدان الإسلامية بدون مواكبة فكرية مكثفة. ومن خلال الوضع الحالي يبدو أن الدول العربية ـ باستثناء تونس ربما ـ لا تزال بعيدة عن هذا الطريق الوسطي الذي سلكته تركيا. في تونس أعلن حزب النهضة الإسلامي بوضوح انتهاجه لطريق حزب العدالة والتنمية التركي. وقد فاز حزب النهضة بالانتخابات وبحث عن شركاء له في المعسكر العلماني. لكن في أماكن أخرى لا يزال شبح الشريعة يجوب في رؤوس الكثيرين، والمقصود تطبيق الشريعة بحذافيرها في عالمنا المعاصر. وهو ما يعد تحريفا غريبا للتاريخ يصعب أن يُكتب له النجاح. ففي الإمبراطورية العثمانية في القرن السادس عشر أُجريت إصلاحات عديدة وتم إقرار قوانين وضعية ولهذا لُقب السلطان سليمان (١٤٩٤–١٥٦٦) ليس فقط بالعظيم بل وأيضا القانوني. كما شهدت مصر أيضا في تاريخها الحديث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تجارب إصلاحية عديدة وخرج منها مفكرون إصلاحيون كمحمد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥). وحتى في ذلك الوقت كان ثمة سعي لفهم جديد للمصادر الإسلامية وتفسيرها تفسيرا عصريا، ولتجاوز التقليد الأعمى الممنهج للمواقف الدينية المتقادمة، التي أدت إلى جمود الفكر في العالم الإسلامي. لكن كل هذه التجارب والخبرات التي أُنجزت في الماضي لا تزال تحت أنقاض سنوات طوال من الاستبداد والحكم الفاسد الذي لم يبذل أي جهد فلسفي لتفسير العالم تفسيرا جديدا. لقد أُجهضت هذه المساعي في مهدها. فالأنظمة الاستبدادية تعيش على الجمود الفكري.

تحديات معقدة

يتوقف اعتبار تركيا نموذجا يحتذى لدى تكوين الديمقراطيات العربية في المقام الأول على كيفية فهم أسباب طريق النجاح التركي بتنوعها وتعقيداتها. فالمظهر الخارجي للنجاح التركي، أي النجاح الاقتصادي يمكن أن يكون خادعا لو اُعتبر أن الهوية الإسلامية للحاكمين هي وحدها سر النجاح. مع ذلك فإن الاستعداد الداخلي وفقا لشعار: „نحن جميعنا مسلمون وهذا ما يوحدنا"، يصرف الأنظار أكثر عن التحديات الحقيقية، كتلك التي يتوجب على مجتمع إسلامي ذي نظام ديمقراطي أن يتغلب عليها في عالم معولم.

وهنا يكون للشباب في البلدان العربية وظيفة محورية. خلال زيارتي إلى مصر عام ٢٠٠٦ كضيف على معرض الكتاب كان يمكن استشعار قلق خلاق لدى الشباب. فأثناء الفعاليات كان الجوع إلى النقاش ملموسا في كل مكان. وأيضا كانت ثمة رغبة في تغيير الأوضاع السياسية. تجمع كم هائل من الأسئلة وتركزت بفضول على الأوضاع في تركيا خصوصا على التغييرات التي حدثت خلال فترة قصيرة جدا. ربما تكون لإرادة التغيير لدى هؤلاء الشباب القدرة على نفض الوصفات القديمة وتمهيد الطريق لمجتمعات حرة ومنفتحة، يستطيع الناس فيها أن يحصلوا على غذاء وتعليم أفضل وأن يطوروا أنفسهم. الشباب هم الغالبية سواء في البلدان العربية أو تركيا ولهم اليد العليا في استخدام وسائل الاتصال الحديثة التي تصعب السيطرة عليها. ويمكنهم أن يصنعوا حراكا حيويا لا يمكن لأوروبا العجوز أن تتخيله.

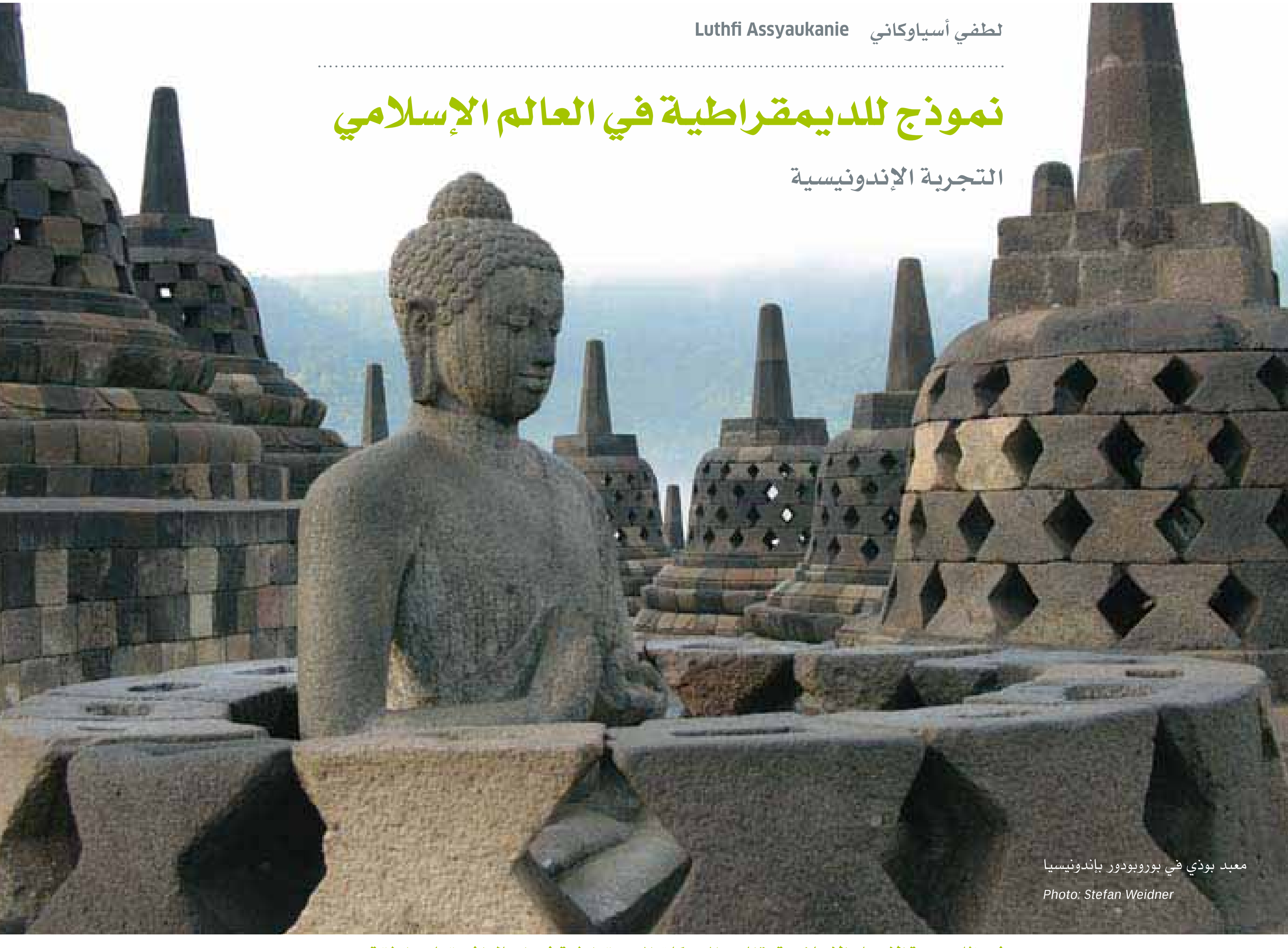
ظافر شينوجاك: كاتب ألماني من أصل تركي يعيش في برلين. صدر له مؤخرا كتاب: «أن تكون ألمانيا. مؤلف تنويري»

ترجمة: أحمد فاروق

لطفي أسياوكاني Luthfi Assyaukanie

نموذج للديمقراطية في العالم الإسلامي

التجربة الإندونيسية



معبد بوذي في بوروبودور بإندونيسيا
Photo: Stefan Weidner

في ظل موجة الإحياء الإسلامية وتنامي الحركات الديمقراطية في شمال إفريقيا ومنطقة الشرق الأوسط، لعل من المناسب إلقاء الضوء على التجربة الإندونيسية كنموذج للديمقراطية الإسلامية. فإندونيسيا قد نجحت في الحفاظ على حكومة ديمقراطية راسخة، وعلى الحريات المدنية، إضافة إلى تحقيق نمو اقتصادي هائل.

حتى عام ١٩٩٨ كانت تركيا تُعد نموذجا للديمقراطية في العالم الإسلامي، فأنقرة ذات الأغلبية المسلمة لم تطبق المبادئ العلمانية بصرامة فحسب، ولكنها حاولت أيضا الحفاظ على حكومة ديمقراطية. وبالرغم من وجود بعض الانتقادات حيال تأثير الجيش الواسع في تحديد السياسات التركية، فإن الكثيرين ظلوا يرون في تركيا حتى ذلك الوقت النموذج الوحيد للديمقراطية الإسلامية في العالم. ففي ظل غياب حكومات ديمقراطية في العالم الإسلامي، كان ظهور الديمقراطية التركية، رغم محدوديتها، مدعاة للارتياح.

هذه النظرة تغيرت بعد انتقال إندونيسيا من حكم نظام استبدادي إلى الديمقراطية في عام ١٩٩٨. وبعد ذلك بثماني سنوات صنف معهد «فريدوم هاوس» للأبحاث البلاد على أنها „بلاد حرة“، لتكون بذلك الدولة الوحيدة ذات الأغلبية المسلمة التي تحصل على هذه التصنيف. فمن بين دول شمال إفريقيا والشرق الأوسط لا توجد دولة واحدة ينظر إليها باعتبارها دولة حرة سوى إسرائيل.

ومنذ ذلك الحين والعديد من زعماء العالم يشيدون بالديمقراطية الفتية في إندونيسيا. وزيرة الخارجية الأمريكية هيلاري كلينتون وصفت إندونيسيا بأنها نموذج يحتذى للديمقراطية في العالم الإسلامي. وأعربت كلينتون عن اعتقادها أن: „التاريخ الحديث لإندونيسيا يقدم مثالا للتحول إلى الحكم المدني وبناء مؤسسات ديمقراطية قوية“. وعلى المنوال نفسه أشار الرئيس أوباما إلى أن الديمقراطية الإندونيسية يمكن أن تكون نموذجا لمصر. كما قام أوباما بالفعل بالإشادة بالديمقراطية الإندونيسية في كثير من الأحيان كنموذج جيد للعالم. وفي ظل انتشار الحركات الديمقراطية في أرجاء واسعة من العالم العربي، من الضروري استقراء النماذج الديمقراطية في العالم الإسلامي. هناك على الأقل أربعة أسباب لاعتبار إندونيسيا نموذجا جيدا.

أربعة أسباب

أولا: إندونيسيا هي أكبر دولة مسلمة من ناحية تعداد السكان، ومرت بتحول سياسي من نظام استبدادي إلى نظام ديمقراطي.

ثانيا: استطاعت البلاد تحقيق استقرار سياسي رغم النزاعات العرقية والصراعات الطائفية التي ظهرت في سنوات التحول السياسي الأولى.

ثالثا: أظهرت إندونيسيا أداءً اقتصاديا مستقرا. فقد وصل معدل النمو الاقتصادي خلال الخمس سنوات الماضية إلى ٦ بالمائة. وفي عام ٢٠٠٩ استطاعت إندونيسيا، بجانب الصين والهند، أن تكون من الدول الوحيدة في العالم التي استطاعت الحفاظ على معدل نمو يناهز ٤ بالمائة رغم الأزمة الاقتصادية في ذلك العام.

رابعا: إندونيسيا هي الدولة الوحيدة ذات الأغلبية المسلمة التي فشلت فيها الأحزاب الإسلامية في الفوز بالانتخابات العامة. في دول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا حسمت الأحزاب الإسلامية السياسية الانتخابات لصالحها في ظل الديمقراطية.

إندونيسيا هي حالة مثيرة للاهتمام لمن يدرس التفاعل بين الإسلام والديموقراطية. وفي ظل موجة الإحياء الإسلامي والحركات الديمقراطية المتنامية في شمال أفريقيا والشرق الأوسط، فإن السؤال حول ما إذا كانت البلدان المسلمة ستكون أكثر أسلمة أو أكثر علمانية أصبح مهما على نحو متزايد.

دعوني أشرح أولا الخلفية التاريخية لرحلة إندونيسيا إلى الديمقراطية.

بدأت عملية التحول الديمقراطي الراهنة في إندونيسيا في عام ١٩٩٨، وتحديدا في ٢١ أيار/ مايو، عندما أعلن الرئيس سوهارتو على الملأ استقالته، منهيا بذلك حكمه للبلاد الذي استمر ٣٢ عاما. وكان الإعلان مفاجئا تماما لأن سوهارتو كان قد انتخب لتوه للمرة السابعة والتزم بحكم البلاد لخمس سنوات أخرى. ويبدو أن الضغط العام الذي تسببت فيه الحركات الطلابية هو السبب الرئيسي لاستقالة سوهارتو. فقد احتل الطلاب البرلمان لمدة ثلاثة أيام، وكانت أعمال الشغب قبل ذلك بأسبوع (١٤–١٥ أيار/ مايو) قد أوصلت العاصمة إلى طريق مسدود. إذن كانت إندونيسيا على شفا الانهيار المالي والسياسي. وكانت استقالة سوهارتو الاستجابة الصحيحة في وضع متأزم.

النضال من أجل الديمقراطية

كغيرها من البلدان الأخرى، لم يكن التحول السياسي في إندونيسيا سهلا أبدا، لاسيما في بلد يحكمه نظام استبدادي عسكري. سلم سوهارتو رئاسة حكومته إلى نائبه برهان الدين يوسف حبيبي، لكن الأخير اُعتبر جزءا من النظام نفسه. وأصبح التوتر والصراع والمظاهرات سمات الوضع السياسي الإندونيسي خلال السنوات الثلاث الأولى من المرحلة الانتقالية، خصوصا مع تفاقم الأزمة الاقتصادية.

وشعر الناس أن بإمكانهم التعبير بحرية عن آرائهم. وسمحت لهم الديمقراطية بتشكيل مؤسسات تمكنهم من تجنيد وتعبئة الجماهير. فتشكلت المئات من المنظمات والأحزاب السياسية. وشغلت المجال العام جماعات تحمل توجهات إيديولوجية مختلفة خالقين بأنفسهم مفارقاتهم. وشابت الديمقراطية الإندونيسية في سنواتها الأولى الفوضى، وبدأ الكثيرون في الحديث عن شبح التفكك واحتمال البلقنة.

لكن معظم المواطنين بقي غير راض عن أداء الحكومة الجديدة التي نُظر إليها على أنها امتداد لسابقتها. فقد أوصلت الأزمة الاقتصادية البلاد إلى أوضاع هي الأكثر صعوبة منذ ثلاثة عقود. وبلغت نسبة التضخم ٧٧ بالمائة، وقفز سعر الفائدة إلى ٦٨ بالمائة، أما الناتج المحلي الإجمالي فقد انخفض إلى ١٣ بالمائة تحت الصفر، وارتفع معدل البطالة إلى ٢٤ بالمائة. قوة حكومة حبيبي كانت تُعد منذ البداية قصيرة المدى.

أراد الناس انتخابات نزيهة تمكنهم من اختيار زعمائهم. وسُنّت عدة قوانين تنظم التحول السياسي. وتم تحديد يونيو/حزيران موعدا لإجراء الانتخابات العامة، لكي يختار الناخبون أعضاء المجلس التشريعي، ثم يقوم الأخير باختيار الرئيس وفقا للدستور الإندونيسي.

انتخابات ١٩٩٩ العامة كانت أكبر من مجرد اختيار زعيم جديد وبعث الأمل في مستقبل اقتصادي أفضل، إذ أنها وضعت الديمقراطية الإندونيسية ومسار البلاد العام أيضا على المحك. وما أن حُدد موعد إجراء الانتخابات العامة تم تشكيل مئات الأحزاب السياسية وتسجيلها في لجنة الانتخابات العامة، التي يشار اختصارا بـ «UPK»، ومن بينها أحزاب إسلامية.

ومن أصل ١٦٠ حزبا تقدموا إلى لجنة الانتخابات العامة للتسجيل، استطاع ٤٨ حزبا فقط استيفاء الشروط الأساسية، وأصبح يحق لهم الترشح للانتخابات. من بين هذه الأحزاب كان هناك ١١ حزبا إسلاميا، جعلت مهمتها النضال من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد. وكانت جميع الأحزاب متفائلة جدا بالفوز حتى أن قادتها تنبؤوا بثقة بأنهم سيكسبون الانتخابات.

قبل إعلان نتائج الانتخابات كان الغموض لا يزال يكتنف مستقبل الإندونيسية الديمقراطية. وكان البعض قلقا من صعود الإسلام السياسي وإمكانية فوز الإسلاميين في الانتخابات. فجدول أعمال الأحزاب السياسية الإسلامية كان واضحا تماما، وهو إعادة الـ «الكلمات السبع» إلى الدستور. المقصود بالكلمات السبع تلك هو الصياغة التي كانت تتضمن تطبيق الشريعة على المسلمين في الدستور الإندونيسي.

كانت الكلمات موجودة أصلا في الدستور، ولكن بعد احتجاجات قام بها وفد مسيحي في ١٨ آب/ عام ١٩٤٥، قامت اللجنة التحضيرية للاستقلال بشطبها. وعلى مر التاريخ الإندونيسية الحديث كافح المسلمون من أجل عودة الكلمات المتضمنة للشريعة إلى الدستور. حاولوا خلال فترة حكم سوكارنو، لكنهم فشلوا. وحاولوا أيضا تحت حكم سوهارتو، ولكن النظام لم يكن يسمح بأي حديث عن الإسلام السياسي. والآن أتيحت الفرصة مع تحول إندونيسيا إلى دولة ديمقراطية، لذلك علق الإسلاميون آمالهم في انتخابات عام ١٩٩٩.

في نهاية المطاف، خيبت نتيجة الانتخابات العامة الكثير من التوقعات. فقد كان الفائز هو الحزب الديمقراطي الإندونيسي من أجل الكفاح (PIDP)، وهو حزب علماني تتزعمه إبنة سوكارنو، أول رئيس للجمهورية. وجاء في المركز الثاني حزب جولكار، حزب علماني آخر، وكان هو الحزب الحاكم طوال عهد سوهارتو. ومن أصل ١١ حزبا إسلاميا نجح حزب واحد منها في الحصول على نسبة معتبرة، وهو حزب التنمية والوحدة (PPP) الذي حصل على ١٠,٧ بالمائة من الأصوات. أما بقية الأحزاب الإسلامية فحصل كل منها على نسبة أقل من ٣ بالمائة. ولم تزد النسبة الكلية للأحزاب الإسلامية مجتمعة عن ٢٠ بالمائة، وبالتالي لا تكفي لكي تشكل الأغلبية في البرلمان.

وأصابت هذه النتيجة الكثير من القادة الإسلاميين الذين حلموا بالفوز بخيبة الأمل. إذن فما حدث مؤخرا في منطقة الشرق الأوسط لم يحدث في إندونيسيا. فالديمقراطية لم تدعم الأحزاب الإسلامية ولم تقدها إلى الفوز في السباق على السلطة السياسية.

والسؤال الذي ينبغي أن يُطرح هنا هو: لماذا لم تصوت غالبية المسلمين الإندونيسيين للأحزاب الإسلامية، وإنما صوتت لأحزاب علمانية أو غير دينية؟ ألم تكن هناك عملية أسلمة في البلاد؟ لماذا لم تؤدِ موجات الإحياء الديني في إندونيسيا إلى النجاح في كسب السلطة السياسية؟

هناك العديد من الإجابات على هذه الأسئلة، ولكن أكثرها إثارة للدهشة هو أن هناك تغيرا جذريا في العقلية السياسية لدى المسلمين الإندونيسيين. ويُعزى ذلك إلى عوامل خارجية ترجع إلى حكم العلمانية العسكرية تحت نظام سوهارتو، وأخرى داخلية ترجع إلى تأثير المسلمين الإندونيسيين الليبراليين. لعب هذان العاملان دورا حاسما في تغيير عقلية وطريقة نظر المسلمين إلى الديمقراطية. واسمحوا لي أن أكمل توضيح هذا الجانب.



مركز اقتراع في إندونيسيا
Photo: Stefan Weidner

الإسلام والديمقراطية

بجانب القومية والشيوعية تُعد الديمقراطية واحدة من بين المفاهيم الأكثر إثارة للجدل بين المسلمين الإندونيسيين. وخلال ثلاثينات القرن المنصرم ثار سجال حول القومية بين اثنين من الشباب المثقفين اللذين أصبحا فيما بعد قادة مهمين في البلاد، وهما: سوكارنو (١٩٠١-١٩٧٠) ومحمد ناتصير (١٩٠٨- ١٩٩٣). ورأى خلاله سوكارنو، ممثل العلمانيين، أن القومية هي لُحمة الوحدة الإندونيسية وسداها. أما ناتصير، الذي كان يتحدث باسم الإسلاميين، فرأى أن القومية كأيديولوجية قد تؤدي إلى إضعاف إيمان المسلمين. السجال بين سوكارنو ناتصير هو مثال كلاسيكي للخلاف بين العلمانيين والإسلاميين حول قضايا عديدة متعلقة بالدين والسياسة.

وكان الإسلاميون معارضين في المجمل لتبني مفاهيم حديثة مثل الاشتراكية والقومية والديمقراطية. وبينما روج نظرائهم العلمانيون بدون تردد لتلك المفاهيم الحديثة، انتقد الإسلاميون تلك الأفكار وأدانوها في كثير من الأحيان استنادا إلى الحجج الإسلامية. ونبع معظم اعتراضهم على هذه المفاهيم من فهمهم الخاص للتعاليم الإسلامية التي يعتقدون أنها سابقة على الأفكار العلمانية.

ناتصير على سبيل المثال يفضل تبني نسخة إسلامية من الديمقراطية، هي مزيج بين الديمقراطية الغربية والنموذج الإسلامي المعروف باسم «الشورى». تردد ناتصير في قبول الديمقراطية يرجع إلى اعتقاده أن الديمقراطية يمكن أن تضر مبادئ الشريعة الإسلامية. وأعرب عن اعتقاده أن هناك بعض الأمور في الإسلام التي تعتبر نهائية وقاطعة، وبالتالي فلا مجال لمناقشتها. وأعطى أمثلة على ذلك تحريم القمار والمواد الإباحية، فكلاهما لا يخضع للنقاش، وليس للبرلمان الحق في مناقشة مثل هذه الأمور.

خلال وقت مبكر من الاستقلال في منتصف أربعينات القرن المنصرم، وجد القادة المسلمون أنفسهم في إندونيسيا أقرب لتبني مفهوم «الديمقراطية الإسلامية» أكثر من مجرد «الديمقراطية». وتم الترويج نظريا للمفهوم على نطاق واسع من قبل المثقفين والعلماء المسلمين. على سبيل المثال جادل زين العابدين أحمد (١٩١١-١٩٨٣)، أحد مؤيدي الديمقراطية الإسلامية، بأن النظام السياسي الإسلامي ليس نظاما ثيوقراطيا، كما قد يظن البعض، وإنما ديمقراطيا.

جذور الديمقراطية الإسلامية، وفقا لأحمد، تكمن في القرآن الكريم والحياة السياسية للأجيال المبكرة من المسلمين الذين عاشوا تحت حكم الخلفاء الراشدين. في الآيات رقم ١٥٩ من سورة آل عمران، والآية رقم ٥٩ من سورة النساء، ينصح القرآن بشكل واضح المسلمين بأن يحافظوا على المداولة في عملية صنع القرار. وبالنسبة لأحمد فإن هذا يعد حجة قوية للمسلمين لتبني الديمقراطية. وبالمثل يعتقد أحمد أن: „نظام الخلافة في وقت مبكر كان ديمقراطيا، لحفاظه بشكل كاف على متطلبات الديمقراطية. الوسائل الديمقراطية مثل مجلس الشعب، والخلافة، والمداولة، والمؤسسات الاجتماعية، وُجدت كلها خلال ذلك الوقت ". زعماء المسلمين في إندونيسيا مثل ناتصير وأحمد كانوا يؤمنون بالديموقراطية ليس فقط لأنها مبررة دينيا، ولكن أيضا لإنهم اعتقدوا أن الديمقراطية ستمكنهم من الفوز في السباق على السلطة السياسية. فبما أن المسلمين هم الكتلة السكانية الأكبر عددا في البلاد، فهناك إمكانية للفوز في منافسة ديمقراطية. لذلك شكلوا حزبا إسلاميا شارك في انتخابات عام ١٩٥٥.

الجيل الأول من الإسلاميين الإندونيسيين فهم الديمقراطية عموما باعتبارها حكم الأغلبية وتجاهل غالبا مضمونها. لقد اعتقدوا أن المسلمين بما أنهم هم الأغلبية فبإمكانهم أن يحكموا البلاد كما يريدون، متجاهلين حقوق الأقليات. وقبلوا الديمقراطية بحماس لأنها يمكن أن تساعدهم في الوصول إلى السلطة السياسية عن طريق الانتخابات العامة. وإذا فازوا في الانتخابات، فبإمكانهم أن يسيطروا على البرلمان وبالتالي أن يغيروا الدستور. هذا هو السبب الرئيسي في أن الأحزاب السياسية الإسلامية كانت على أتم الاستعداد للمشاركة في الانتخابات.

كان يمكن لتاريخ إندونيسيا أن يكون مختلفا إذا ما كُتب للأحزاب الإسلامية الفوز في الانتخابات العامة عام ١٩٥٥. ففي تلك الانتخابات بلغت حصيلة الأحزاب الإسلامية مجتمعة ٤٣ بالمائة من الأصوات، ما يكفي للسيطرة على الحكومة، ولكن ليس للسيطرة على البرلمان. ووفقا للقانون فلابد من الحصول على ثلثي الأعضاء على الأقل من أجل تغيير الدستور. بالتأكيد أصيب القادة المسلمون بخيبة أمل نتيجة لذلك، لكنهم أدركوا تماما في الوقت نفسه تبعات الديمقراطية.

هذا الفشل كان إيذانا بقبول قواعد اللعبة، فسلطات مواقعهم مرتبطة بما حصلوا عليه في الانتخابات. ومن هذا المنطلق شارك ممثلو التيار الإسلامي في البرلمان، وبعض قادتهم شاركوا في تشكيل الحكومة. من بينهم برهان الدين هارهاب (١٩١٧-١٩٨٧)، وهو زعيم إسلامي عُين رئيسا للوزراء من آب/ أغسطس١٩٥٥ إلى آذار/ مارس ١٩٥٦. وبصفته رئيس كان عليه أن يتعامل مع الآخرين وفقا للقانون. وأدرك تماما أنه لا يستطيع فرض رؤية حزبه للديمقراطية الإسلامية.

دور المسلمين الليبراليين

الأمر الجيد في الديمقراطية هو أنها تُعلم الناس الصبر والتسامح. فإذا خسر المرء الانتخابات عليه أن ينتظر لمدة أربع أو خمس سنوات أخرى لدخول المضمار من جديد. وإذا فاز المرء فوزا طفيفا كان عليه أن يتعاون مع الفائزين الآخرين.

عندما يكون على المرء أن يتقاسم مع الآخرين «الكعكة الانتخابية» لتشكيل الحكومة. المسلمون الإندونيسيون تعلموا الكثير عن السياسة وكيفية التعامل معها.

لقد حدثت أشياء كثيرة أثناء ما كان يدعى آنذاك «نظام سوهارتو الجديد». فقد مُنع المسلمون من تشكيل الأحزاب الإسلامية. وأجبروا على الانضمام إلى أحد من الأحزاب الثلاثة المقبولة من النظام، وهي حزب جولكار، والحزب الديموقراطي الإندونيسي (IDP)، وحزب التنمية والوحدة (PPP). بعض العلماء يرون أن تغيير العقلية السياسية لدى المسلمين حدث بدرجة كبيرة بسبب نظام سوهارتو. فقد تم علمنة المسلمين الإندونيسيين سياسيا، ولم يعد موقفهم من السياسة هو نفسه فيما سبق.

صحيح أن «نظام سوهارتو الجديد» لعب دورا حاسما في تغيير توجهات المسلمين السياسية. ومع ذلك فإن هذا التحول لا يرجع فقط إلى سوهارتو الذي حكم البلاد بطريقة قمعية، ولكن يرجع أيضا إلى الدور الطويل والمخلص الذي لعبه المثقفون المسلمون من قبل. ما حدث في إندونيسيا لم يحدث في مصر وغيرها من دول الشرق الأوسط. هناك في إندونيسيا لعب المثقفون دورا هاما في تغيير العقلية السياسية للمسلمين.

قاموا بفعل ذلك من خلال المحاضرات والكتابات واتخاذ الإجراءات التي دعت إلى الديمقراطية ونزع الشرعية عن الأحزاب الإسلامية. وخلافا لما حدث في مصر وغيرها من دول الشرق الأوسط، فإن حركة الإصلاح الإندونيسية استندت دائما إلى منظمات. مثقفون مثل عبد الرحمن وحيد (١٩٤٠–٢٠٠٩)، وأحمد سيافي معاريف (مواليد ١٩٣٥) ونورشوليش مجيد (١٩٣٩–٢٠٠٥) هم قادة مسلمون ترأسوا منظمات كبيرة. ونشروا أفكارهم الليبرالية في المجتمع الإسلامي من خلال هذه المنظمات. فعل وحيد هذا من خلال منظمة نهضة العلماء (٤٠ مليون عضو)، وفعل معاريف هذا من خلال منظمة المحمدية (٣٠ مليون عضو)، وفعل مجيد هذا من خلال رابطة الطلاب الإسلامية وخريجيها (أكثر من ١٠ مليون عضوا).

في مصر تطورت حركة الإصلاح الإسلامي بطريقة أكثر فردية. فكبار المثقفين أمثال جمال الدين الدين الأفغاني (١٨٣٧–١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥) لم يكن لديهم أي منظمات يمكنهم أن ينشروا أفكارهم عبرها. استمر هذا الاتجاه حتى جيل اليوم من الإصلاحيين. فمثقفون مثل حسن حنفي (من مواليد ١٩٣٥) ونصر حامد أبو زيد (١٩٤٣–٢٠١٠) هم مفكرون أفراد وليس لديهم أتباع كُثر. إنهم ينشرون أفكارهم في الفصول الدراسية، وفي الندوات والمجلات العلمية. ومهما كانت درجة تعقيد أفكارهم فإنها تبقى محدودة ولا تصل أبدا إلى مستوى القاعدة الشعبية.

الترويج من خلال المنظمات

في إندونيسيا قام المثقفون المسلمون بدور نشط للغاية في تعزيز نشر الديمقراطية والتعددية في المجتمع. عبد الرحمن وحيد كان واحدا من أكثر الزعماء المسلمين نفوذا في منظمة نهضة العلماء. وُلد وحيد لأسرة عريقة وتلقى تعليمه في بغداد والقاهرة، وحظي باحترام كبير من قبل المسلمين وغير المسلمين في البلاد. قرأ وحيد الآداب الغربية وحاول مزاوجتها مع التقليد الفكري الإسلامي.

واحدة من أهم إنجازات وحيد لإندونيسيا كانت حملته التي لا تعرف الكلل من أجل الديمقراطية والبانشاسيلا (Pancasila)، أي المبادىء الخمسة، بوصفها الأساس الوحيد للدولة. منذ الاستقلال وحتى ثمانينات القرن الماضي والكثير من المسلمين يعتقدون أن تبني البانشاسيلا يمكن أن يضعف عقيدتهم الإسلامية. لكن وحيد كان يجادل بأن هذه المبادئ الخمسة لا تتعارض مع الإسلام. وطوال حياته المهنية انتقد وحيد علنا الأحزاب السياسية الإسلامية وطعن في شرعيتها. كما شجب فكرة الدولة الإسلامية ورفض تطبيق الشريعة الإسلامية.

نورشوليش مجيد هو مفكر آخر تذكر له إندونيسيا أفكاره الجريئة التي شغلت عقول المسلمين. منذ أوائل سبعينات القرن الماضي ومجيد يشن حملة دائمة من أجل العلمانية، مناشدا المسلمين فصل مصالحهم الدينية عن السياسة. ومثل وحيد رفض مجيد فكرة الدولة الإسلامية والأحزاب الإسلامية، داعيا المسلمين إلى توجيه طموحاتهم السياسية من خلال أحزاب غير دينية (العلمانية). وأعرب عن اعتقاده أن ما هو أكثر أهمية بالنسبة للمسلمين ليس النضال من أجل جدول أعمال شكلي مثل تطبيق الشريعة، ولكن النضال من أجل جدول أعمال جوهري يضم الرعاية الصحية، والأمن، والتعليم.

خلال ثمانينات القرن الماضي كان هناك عدد لا بأس به من المثقفين المسلمين القادمين من خلفية دينية قاموا بالدعوة إلى إسلام ليبرالي، هذا هو الإسلام الذي يدعو إلى القيم الليبرالية مثل الحرية والديمقراطية والتعددية والتسامح. معظم هؤلاء المثقفين ينتمون إلى تنظيمات إسلامية كبيرة مثل نهضة العلماء والمحمدية، ولعبوا دورا حاسما في تنوير المسلمين الإندونيسيين. من خلال وسائل الإعلام ومنتديات النقاش، والمحاضرات العامة، والإجراءات الاجتماعية، نشروا تفسيراتهم المرنة للإسلام وناشدوا المسلمين أن ينخرطوا بشكل كامل في شروط الحياة العصرية.

خاتمة

الديمقراطية الإندونيسية لا تزال فتية لكنها تنمو بشكل حيوي. وعلى الرغم من العديد من المشاكل التي تواجه

الحكومة الإندونيسية، أمكن الدولة الحفاظ على نجاح نموها الاقتصادي، والحد من معدل البطالة، وإصلاح النظام القانوني، وبناء البنى التحتية. منذ عام ١٩٩٨، وإندونيسيا شهدت ثلاث انتخابات عامة، فازت فيها كلها أحزاب علمانية (غير دينية) وهي على التوالي: الحزب الديمقراطي الإندونيسي (١٩٩٩)، حزب جولكار (٢٠٠٤)، والحزب الديمقراطي (٢٠٠٩).

هذه الأحزاب الثلاثة لديها التزام كبير بالديمقراطية والتعددية الإندونيسية. من جهة أخرى فإن الأحزاب السياسية الإسلامية آخذة في التناقص. ووفقا لدراسة حديثة نشرتها معهد استطلاع الرأي الإندونيسي (ISL)، فإن المسلمين الإندونيسيين سيبقون على تفضيلهم للأحزاب العلمانية في الانتخابات العامة المقبلة (٢٠١٤).

وعلى الرغم من هذه الصورة المتفائلة فإن هناك تحديان جديان يواجهان الديمقراطية الإندونيسية، وهما الفساد والتعصب. على مدى السنوات العشر الماضية شنت الحكومة الإندونيسية حربا على الفساد. وأُسست في هذا السياق لجنة مستقلة تدعى لجنة القضاء على الفساد، تعمل جاهدة لتقديم المفسدين للعدالة. وتم اعتقال المئات من المفسدين، ولا يزال هناك الكثيرون في الانتظار.

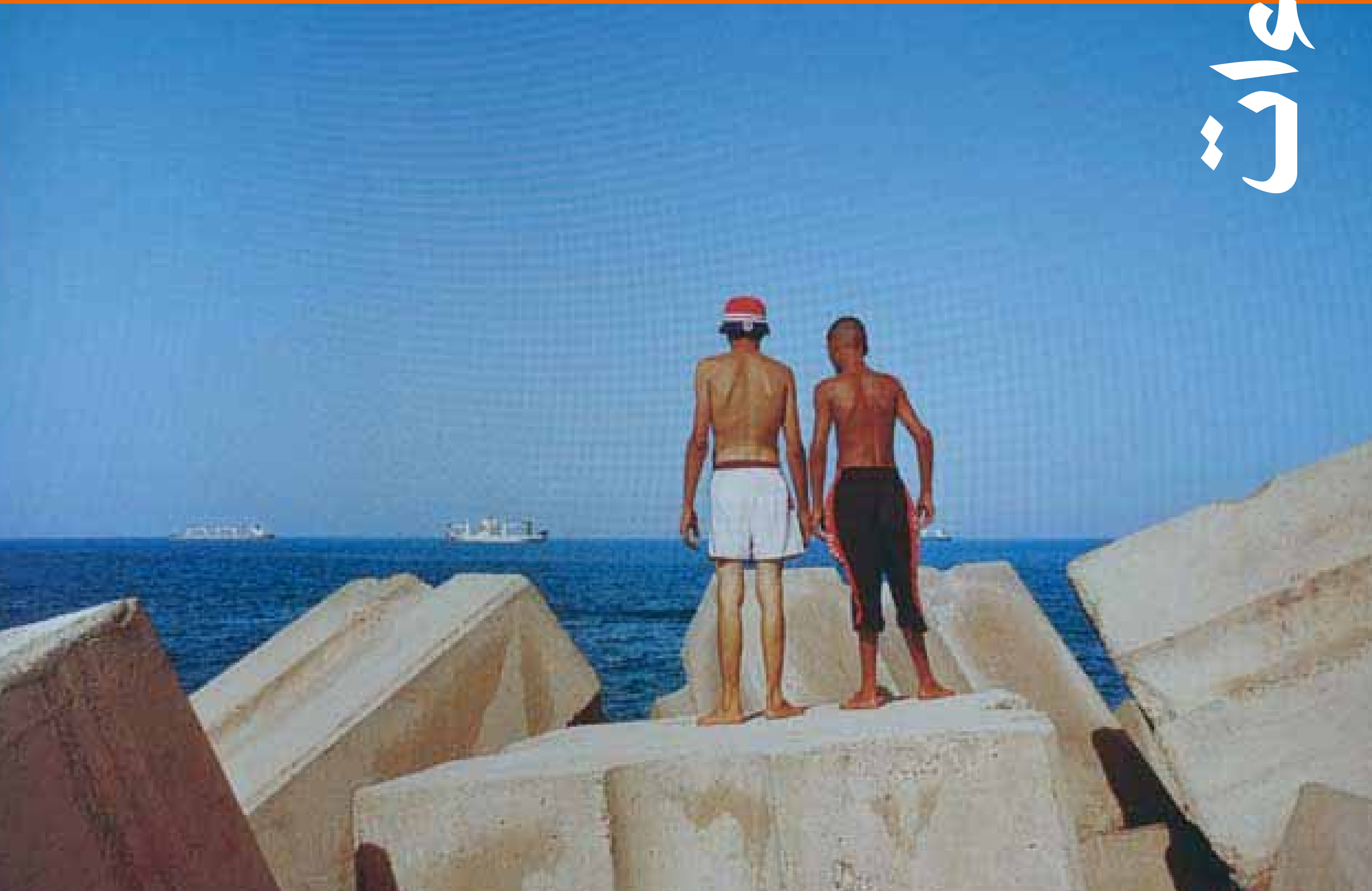
في غضون ذلك، يهدد التعصب وحدة البلاد. فالجماعات الإسلامية الراديكالية تشكل أكبر تهديد للتعددية والوئام في البلاد. وعملت الحكومة الإندونيسية جاهدة لكبح جماح الجماعات الإرهابية، وناشدت المسلمين المعتدلين محاربة التطرف الإسلامي. وإذا نجح الشعب الإندونيسي وحكومته في التغلب على هذين التحديين، فإن هناك احتمالا كبيرا جدا لأن يصبح هذا البلد نموذجا للديمقراطية يحتذى به في العالم الإسلامي.

لطفي أسياوكاني: هو أستاذ محاضر في الفلسفة السياسية في جامعة بارامادينا، وزميل باحث في معهد الحرية، وكلا المؤسستين في جاكرتا. حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة ملبورن، استراليا. وهو ناشط في حركة المجتمع المدني، والدعوة إلى الحرية وقضايا حقوق الإنسان. كتابه الأخير هو الإسلام والدولة العلمانية في إندونيسيا (Iseas 2009).

ترجمة: هيثم عبد العظيم

إضاءات

قادر عطية
من سلسلة: صخور مريعة، ٢٠٠٨
من كتاب: *Arab Photography now*, Berlin 2011
© Rose Issa Projects/Kehrer-Verlag



غدت ألمانيا منذ سبعينات القرن العشرين هدفاً يستقطب المهاجرين العرب بنحو متزايد. وجاء بعضهم للدراسة أو لأسباب سياسية وطلباً للنجاة من ويلات الحروب ومن وحشية المطاردة والاضطهاد. وكان الكثير منهم قد فضلوا الإقامة الدائمة في ألمانيا واختاروا المساهمة في الحياة الثقافية الألمانية والعربية وقاموا في كثير من الأحيان بدور الوسيط بين الثقافتين. جاء معظم هؤلاء من سوريا والعراق ومصر ولبنان وفلسطين والدول المغاربية. وتهدف محاضرة شتيفان فايدنر إلى تعريف بأهم الشخصيات الفاعلة في الحياة الثقافية العربية في ألمانيا.

شتيفان فايدنر Stefan Weidner

إنجازات ثقافية

الكُتّاب العرب في ألمانيا

لا يمكن تقدير الإنجازات الثقافية التي قدمها العرب في ألمانيا حق قدرها إلا إذا تحدثنا، ولو بشيء من الاختصار، عن الظروف التاريخية والاجتماعية التي حفزت البعض من العرب على الهجرة إلى ألمانيا. وكما تعلمون سيداتي سادتي الأفاضل فإن ألمانيا لم تكن من الدول الاستعمارية ذات الشأن الكبير. من هنا وخلافاً للوضع السائد في فرنسا وبريطانيا فإن من حقائق الأمور هو أن المهاجرين إلى ألمانيا لا ينزحون من مناطق كانت مستعمرات ألمانية وأن الألمانية لغة يجري التحدث بها في مناطق تقع في وسط أوروبا على وجه التحديد: في ألمانيا والنمسا وسويسرا. وبالمقارنة فإن أغلب العرب المقيمين في فرنسا تعلموا الفرنسية في وطنهم الأم منذ الصغر، أي منذ السنوات المدرسية الأولى وبالتالي فإنهم يتحدثون بها بطلاقة وبلا عناء. ويختلف الأمر بالنسبة للعرب المهاجرين إلى ألمانيا فهؤلاء يتعلمون الألمانية في سن متقدمة نسبياً أي أنهم يتعلمونها بصعوبة ملحوظة ويعانون من التحدث بها ما لا يعانيه عادة العرب القادمون إلى فرنسا من شمال إفريقيا. أضف إلى هذا أن الألمانية لغةٌ لا يتعلمها المرءُ بالسهولة التي يتعلم فيها اللغة الفرنسية أو الإنجليزية. على صعيد آخر فإن الدول الناطقة بالألمانية ليست مناطق تقليدية في مسألة استقبال المهاجرين. أعني ليست دولاً اعتادت على فتح حدودها الوطنية لاستقبال الراغبين بالهجرة إليها على غرار ما هو سائد في الولايات المتحدة الأمريكية أو كندا أو أستراليا. وبرغم هذه الحقيقة فإن ألمانيا ما انفكت منذ سبعينات القرن العشرين تسجل ارتفاعاً متواصلاً في عدد المهاجرين العرب.

ولكن من أين يأتي هؤلاء؟ وما هي الأسباب التي تدفعهم للتوجه إلى ألمانيا؟

عقب الحرب العالمية الثانية جاء العرب الأوائل إلى ألمانيا لغرض الدراسة والتحصيل العلمي في المقام الأول. وحتى الوقت الراهن لا تزال ألمانيا محط الأنظار بالنسبة للراغبين في إكمال الدراسات الجامعية لا سيما أن الدارسة الجامعية معفاة من الرسوم في ألمانيا. ولا يفوتنا في هذا السياق الإشارة إلى تقسيم ألمانيا عقب نهاية الحرب العالمية الثانية فالكثير من العرب لم يدرسوا في ألمانيا الغربية بل في الشق الشرقي، في الشق الشيوعي، من ألمانيا أي فيما كان يسمى جمهورية ألمانيا الديمقراطية. وتنطبق هذه الحقيقة على أولئك الطلبة الذين كانوا قد انحدروا من الدول العربية التي كانت هي أيضاً تعتنق الاشتراكية (بالمفهوم البعثي أو الناصري في أغلب الأحيان) أي من سوريا والعراق في المقام الأول. وبوسعي أن أذكر هنا اسم كاتبين مرموقين ينوبان بنحو جيد عن الكثير من الأسماء الأخرى: الأول هو الكاتب السوري عادل قرشولي (من مواليد عام ١٩٣٦). فهو ذهب في عام ١٩٦١ إلى لايبزيغ في ألمانيا الشرقية للدراسة في جامعتها. علماً بأنه لا يزال حتى يومنا الراهن يقيم في هذه المدينة. وذاعت شهرته في ألمانيا أولاً وقبل كل شيء بفضل قصائده الشعرية هذه القصائد التي دأب قرشولي على نظمها باللغتين العربية والألمانية. كما ترجم إلى الألمانية قصائد من شعر أدونيس ومحمود درويش.

أما الكاتب الثاني فإنه فاضل العزاوي الأديب العراقي الذي يعرفه الكثير من المشاركين في هذا المؤتمر. وكان العزاوي المولود عام ١٩٤٠ قد ذهب عام ١٩٧٧ إلى لايبزغ في ألمانيا الشرقية أيضاً وذلك بسبب تعرضه للاضطهاد السياسي ولرغبته في الدراسة بجامعتها. وهو يقيم حالياً في الضاحية الشرقية من برلين. وكان قد ترجم هو وقرينته السيدة سلمى صالح أعمالاً أدبية ألمانية إلى العربية (نذكر منها على سبيل المثال وليس الحصر رواية روبرت موزيل الشهيرة «الرجل الذي لا خصال له»).

وذهب مثقفون آخرون من نفس الجيل إلى ألمانيا الغربية للدراسة في جامعاتها. فعلى سبيل المثال جاء من مصر ناجي نجيب (١٩٣١ ـ ١٩٨٧) الأديب الذي لم يكن من أوائل الأدباء الذين قاموا بترجمة نصوص من الأدب العربي الحديث فحسب بل وأسس أيضاً في برلين دار أورينت للنشر (Edition Orient) وذلك لكي تتولى نشر هذه الترجمات. علماً بأن دار النشر هذه لا تزال تقدم خدمات جليلة للمؤلفين العرب. وجاء من لبنان الشاعر فؤاد رفقة (١٩٣٠ ـ ٢٠١١) الذي درس الفلسفة في جامعة هايدلبرغ وقدم أطروحة دكتوراه تناول فيها فلسفة مارتين هايديغر. وترجم فؤاد رفقة إلى العربية قصائد العديد من الشعراء الألمان. والملفت للنظر هو أن فؤاد

رفقة قد عاد إلى لبنان فيما بعدُ ليقيم فيه بنحو نهائي. وتنطبق هذه الظاهرة على الكثير من العرب من أبناء هذا الجيل ممن كانوا قد جاءوا وقتذاك إلى ألمانيا لغرض الدراسة في جامعاتها. فحينما كانت الظروف السياسية في أوطانهم الأم تدعو للاطمئنان كان هؤلاء العرب يعودون إليها للإقامة هناك بنحو دائم. وللتدليل على هذه الحقيقة اختار من سوريا المترجم نبيل حفار والفيلسوف طيب تيزيني فقد عاد الاثنان إلى وطنهم بعد إنهائهم دراستهم الجامعية في ألمانيا الشرقية وأختار من مصر الأديب عبد الغفار المكاوي (المولود عام ١٩٣٠) ومن لبنان المثقف الإسلامي رضوان السيد فهؤلاء أتموا تحصيلهم العلمي في ألمانيا الغربية واستقروا من ثم في وطنهم الأم بشكل دائم.

ومن خلال إمعان النظر في هذا الجيل من العرب الذين جاؤوا إلى ألمانيا في وقت مبكر نسبياً تظهر لنا ثلاث خصائص مميزة لسيرة حياتهم:



صباح نعيم

من سلسلة: *Street Studio, 2008*

من كتاب: *Arab Photography now*, Berlin 2011,

هناك أولاً: أولئك الذين قضوا ردحاً من الزمن في ألمانيا لغرض الدراسة الجامعية في أغلب الأحيان وعادوا من ثم إلى أوطانهم وقاموا بنقل الثقافة الألمانية أو كتبوا مؤلفاتهم متأثرين بالثقافة الألمانية.

وهناك ثانياً: أولئك الذين أقاموا في ألمانيا بنحو دائم وصاروا يؤلفون بالألمانية في المقام الأول وينقلون مؤلفات أدبية عربية إلى الألمانية، أو يؤلفون بالعربية بالدرجة الأولى وينقلون مؤلفات أدبية ألمانية إلى العربية. ونعثر على هذه الخصائص لدى الأجيال التالية علماً بأن الأمر الملفت للنظر هو أن ثمة تنام ملحوظ في عدد أولئك الذين يختارون الإقامة الدائمة في ألمانيا والتأليف باللغة الألمانية. علاوة على هذا ينمو بشكل مطرد عدد أولئك الذين لا يأتون إلى ألمانيا بنحو طوعي بل لأسباب سياسية: طلباً للنجاة من وحشية المطاردة والاضطهاد ومن ويلات الحروب (الأهلية).

وغني عن البيان أن جيل أولئك الذي هم من مواليد الأربعينات والخمسينيات قد عانى بنحو مكثف ومتميز من ويلات الأزمات السياسية التي عصفت بالعالم العربي في السبعينات: الحرب الأهلية في لبنان واستيلاء حافظ الأسد وصدام حسين على مقاليد الحكم في سوريا والعراق والحرب العراقية الإيرانية. وكمثال على ما نقول يمكننا الاستشهاد هنا بالكاتبين السوريين رفيق شامي وسليمان توفيق. فرفيق شامي من مواليد عام ١٩٤٦ وكان قد قصد ألمانيا في عام ١٩٧١ لدراسة الكيمياء. لكنه سرعان ما عكف على التأليف بالألمانية. ويُعتبر رفيق شامي في يومنا الحاضر واحداً من أنجح وأشهر المؤلفين باللغة الألمانية. فهو تفوق على أغلب الكتاب الألمان من حيث عدد نسخ مؤلفاته المباعة في الأسواق.

هذا وسأتطرق في نهاية محاضرتي هذه ثانية وبشيء من الإسهاب إلى الخصائص البارزة في إنتاجه الأدبي.

أما سليمان توفيق، المولود عام ١٩٥٣، فقد جاء إلى ألمانيا لغرض الدراسة الجامعة حين كان في السابعة عشرة من عمره. توفيق معروف كشاعر ويترجم من العربية (بما في ذلك قصائد من تدبيج أدونيس) ويعمل صحفياً متخصصاً بالموسيقى العربية.

ومن العراق أتى في السبعينات بضعة أدباء أعني على سبيل المثال وليس الحصر حسين الموزاني المولود عام ١٩٥٤ والذي ألف بالعربية في بادئ الأمر لكنه تحول من ثم صوب التأليف بالعربية والألمانية وصار ينشر مؤلفاته في باللغتين أيضاً. بالإضافة إلى هذا فإنه ينقل نصوصاً من الأدب الألماني إلى العربية كان من بينها رواية «الطبل الصفيح» لغونتر غراس الأديب الحائز على جائزة نوبل للأدب العام ١٩٩٩. ومن العراق أيضاً جاء خالد المعالي ونجم والي. بيد أن الاثنين لا يزالان يكتبان إنتاجهم الأدبي بالعربية. وكان خالد المعالي (المولود عام ١٩٥٦) قد جاء إلى ألمانيا بصفته لاجئاً سياسياً. وأسس المعالي في ألمانيا داراً للنشر باسم «منشورات الجمل» وعكف على كتابة الشعر بالعربية وأخذ أيضاً وبالاشتراك مع أصدقاء ألمان كنتُ أنا شخصياً واحداً منهم يُترجم إلى الألمانية قصائد من الشعر العربي كان من جملتها قصائد لمحمود درويش وسركون بولص وبدر شاكر السياب. بيد أن المعالي اختار قبل بضعة سنوات الإقامة بنحو دائم في العالم العربي واتخذ من بيروت مقراً لدار الناشر التي كان قد أسسها في ألمانيا. وتتميز دار النشر هذه بأن برنامجها قد تفوق حالياً على كافة الناشرين الآخرين من حيث تركيزه على ترجمة الأدب الألماني إلى العربية. ومن هذا المثال يتبين لنا بجلاء أن العرب المقيمين حالياً أو الذين أقاموا في سابق الزمن في ألمانيا لهم فضل كبير في تعزيز أواصر التبادل الثقافي بين الألمان والعرب. وكان نجم والي المولود عام ١٩٥٦ قد هرب أيضاً من العراق وجاء إلى ألمانيا عام ١٩٨٠ وأتم تحصيله الجامعي في مدينة هامبورغ. وهو يقيم حالياً في برلين ويكتب باللغة العربية برغم إتقانه اللغة الألمانية بنحو جيد. وكيفما كانت الحال فإن رواياته تُترجم إلى الألمانية ويستحسنها النقد الأدبي الألماني.

وأود أخيراً وليس آخراً التحدث عن جيل أحدث عهداً عن جيل يتميز فيه ثلاثة كتاب في ألمانيا في يومنا الحاضر. فمن ناحية هناك حامد عبد الصمد الكاتب المولود في مصر عام ١٩٧٢ والذي قدم إلى ألمانيا عام ١٩٩٥. هذا الكاتب عمل في المجال الأكاديمي وذاعت شهرته من خلال كتاب ضمنه سيرته الذاتية ونقداً ذاتياً (وآراء تنتقد الإسلام أيضاً). وكان قد نشر هذا الكتاب «وداعا أيتها السماء» بالعربية والألمانية. بالإضافة إلى هذا نشر عبد الصمد كتابين يبحثان في الإسلام والثورات العربية الراهنة. وبفضل مشاركته في العديد من المناظرات والمقابلات التلفزيونية يتمتع عبد الصمد بشهرة واسعة في ألمانيا. من ناحية أخرى يمكن الإشارة إلى عباس خضر كمثال آخر على خصائص الجيل الذي نحن في سياق الحديث عنه أعني الجيل الأحدث عهداً. وولد عباس خضر في بغداد عام ١٩٧٣ وجاء إلى ألمانيا عام ٢٠٠٠ طلباً للجوء السياسي. ومع أنه درج على كتابة شعره بالعربية إلا أنه صار منذ عام ٢٠٠٨ يكتب رواياته بالألمانية. وحظيت رواياته باهتمام كبير لدى النقاد الألمان.

وفي السياق نفسه لا يجوز لنا البتة نسيان شيركو فتاح الكاتب الكردي العراقي الأصل الذي يتقن التحدث والكتابة بالألمانية إتقانه للغته الأم والذي استقبل النقد الأدبي الألماني مؤلفاته بحفاوة كبيرة وإطراء قوي. وكان شيركو فتاح قد ولد في برلين الشرقية عام ١٩٦٤ وهو ينتمي بنحو ما إلى ما يسمى بجيل المهاجرين.

ولكن ما هو محتوى ما يكتبه المؤلفون الذين تحدثنا عنهم في السطور السابقة؟ وما هي الآثار التي تخلفها الحياة في المنفى على

الشاعر اللبناني شوقي بزيع
في مؤتمر مجلة العربي بالكويت، ٢٠١٢
Photo: Stefan Weidner



إنتاجهم؟ وإلى أي مدى يزيد هؤلاء الكتاب من ثراء الأدب الألماني أو العربي؟

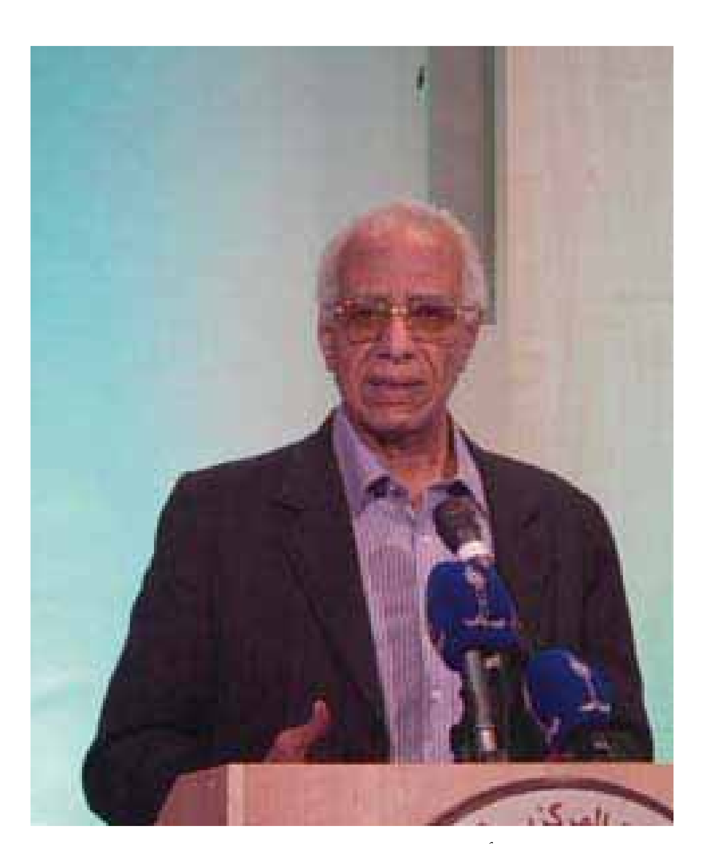
بداية يجدر بنا القول إن الأمر الملفت للنظر هو أن أعمال أغلب هؤلاء الكتاب لا تدور حول ألمانيا بل حول العالم العربي ومشاكله أولاً وقبل كل شيء وحول ما ترسب في أذهانهم من أحداث وذكريات مستقاة من وطنهم الأم. ولا يشط المرء كثيراً إذا زعم أن هؤلاء الكتاب لم يتأقلموا بعدُ مع ألمانيا من حيث الموضوعات التي يتمحور حولها إنتاجهم الأدبي. بيد أن هذه الحقيقة لا تنفي وجود حالات استثنائية. فالبعض من هؤلاء المؤلفين، وخصوصا من يكتبون بالألمانية يكتبون أيضاً عن هروبهم من وطنهم أو عن المشاكل التي كابدوها في سياق تأقلمهم مع الحياة في ألمانيا أو مع الذهنية الألمانية. وأود الإشارة هنا إلى أني لا أرى عيباً أو قصوراً حين يظل أغلب المؤلفين بالألمانية من العرب المقيمين في ألمانيا على ارتباط متين بوطنهم الأم عند اختيارهم الموضوعات التي تتمحور حولها كتاباتهم. فهذا التوجه ينطوي بالنسبة للقراء الألمان على ميزة بينة وإغراء كبير للتعرف على عوالم وقصص وسير غريبة عن محيطهم الثقافي. فالقراء يتعرفون أيضاً من خلال ما يعرض أمامهم من صور غريبة عن محيطهم على مكون حقيقي من مكونات الحياة العربية. على صعيد آخر لا بد من الإشارة هنا إلى أن الكتاب العرب المقيمين في ألمانيا كثيراً ما يُطلب منهم إبداء الرأي بشأن الموضوعات السياسية الآنية. وهكذا فإنهم بمساهماتهم هذه قد صاروا صوت العالم العربي في ألمانيا (نقول هذا وإن كان الواجب يفرض علينا الإشارة إلى أن تصورات الكتاب العرب المقيمين في ألمانيا لا تمثل تصورات كافة العرب أو تصورات عموم الكتاب العرب. ولعل من نافلة القول الإشارة هنا إلى أن الكتاب العرب المقيمين في ألمانيا لا يدعون لأنفسهم هذا الحق أصلاً).

وبالنسبة لما نحن في صدد الحديث عنه هنا فإن البحث في المسائل المتعلقة باللغة الدارجة والأسلوب الطاغي في مؤلفات الكتاب العرب المقيمين في ألمانيا من الموضوعات الجديرة بالاهتمام بكل تأكيد. بيد أن علينا أن نسأل عن: ماهية اللغة التي يكتب بها المؤلف؟ وخاصية جمهور القراء؟ وعموماً يمكن القول: إن أكثرية العرب الذين يكتبون بالألمانية يتقنون الألمانية جيداً ولكن ليس بنحو تام. ومعنى هذه الحقيقة هو أنهم لا يمتلكون في الحالات العامة ناصية الألمانية امتلاك المثقف الألماني لناصية لغته الأم. وغني عن البيان أن هذا القصور نادراً ما ينطوي على غبن. فأولاً: لا تخلو دور النشر من مراجع لغوي، أي شخص مكلف بمراجعة النصوص المراد نشرها لتنقيتها من الأخطاء اللغوية. وثانياً: لأن المؤلفين يكتبون والحالة هذه بلغة سلسة عادة أي يكتبون بلغة يفهمها القارئ العادي بلا عناء ولا يعتورها التعقيد في الحالات العامة. ومعنى هذه الحقيقة هو أن مؤلفاتهم لا يقرأها المتعلمون والمثقفون فقط بل يقرأها أيضاً جمهور عريض من الأفراد (أي أن مؤلفاتهم على شبه كبير بمؤلفات علاء الأسواني من حيث سلاستها اللغوية).

ومن نافلة القول الإشارة إلى أن هذه الخاصية اللغوية لا وجود لها لدى أولئك المؤلفين الذين يفضلون الكتابة بلغتهم الأم أي الذين يتعين بالتالي ترجمة أعمالهم إلى الألمانية. ولكن وبرغم هذه الحقيقة فإن هذه الكتب تحقق في ألمانيا نجاحاً كبيراً في كثير من الأحيان وذلك لسبب آخر (لسبب يسري على المؤلفات العربية أيضاً المكتوبة بالألمانية): فالكثير من المؤلفين العرب شغوفون بالكتابة السردية والقصص الغريبة. ومع أن البعض منا يمكن أن يرى فيما نقوله هنا تعميماً غير واقعي إلا أن من حقنا أن نرى في هذا الشغف صيغة من صيغ «تأثير شهرزاد». (علماً بأني لا أريد بأي حال من الأحوال الزعم أن هذا التأثير موجود فعلاً وأن العرب شغوفون بنحو متميز فعلاً بسرد الأقاصيص والحكايات ـ إن كل ما في الأمر هو أني أود الإشارة هنا إلى أن شعوراً من هذا القبيل يسود عند القراء والنقاد). ومن هنا يمكن القول إن أحد أسباب شغف القراء برفيق شامي، الكاتب الذي يؤلف بالألمانية في أن أسلوبه في الكتابة يكاد أن يكون سرداً شفوياً. إن مؤلفاته تُذكر القارئ بحكواتي المقاهي العامة. وتتجلى هذه الخاصية المميزة لرفيق شامي في قراءاته أمام الجمهور: فرفيق شامي لا يقرأ أمام جمهوره شيئاً من قصص وحكايات تضمنتها مؤلفاته بل هو يقف أمام جمهوره ويأخذ بسرد حكاياته ارتجالاً. وبهذا المعنى فإننا لا نجافي الحقيقة كثيراً إذا قلنا إن شامي يكاد أن يكون فناناً مسرحياً يؤدي العرض أو الحوار بنحو فردي ومن غير تصميم أو تدوين سابقين. وغني عن البيان أن هذا الأسلوب ينطوي إلى حد بعيد على ظاهرة جديدة بالنسبة للقراء الألمان وعلى ظاهرة جديدة في الأدب الألماني أيضاً.

ومن خلال الخصائص التي أبرزناها هنا يحرز الأدب العربي سواء كان مترجماً أو مكتوباً بالألمانية ميزة يفتقر إليها الأدب الألماني هذا الأدب الذي يُكتب عادة بأسلوب يتسم بكثير من التحفظ

الشاعر المصري حسن طلب
في مؤتمر مجلة العربي بالكويت، ٢٠١٢
Photo: Stefan Weidner



وبقدر كبير من الألمعية الفكرية والذكاء الذهني وبشغف محدود بسرد الأقاصيص والحكايات. وبهذا المعنى فإن الألمان يحصلون من الكتاب العرب المقيمين في ألمانيا على نفع ملحوظ ليس من حيث الموضوعات فقط، التي يميل المؤلفون العرب إلى الكتابة فيها بشغف بيّن، بل أيضاً من حيث ما يستخدم هؤلاء المؤلفون من أسلوب في الكتابة وطريقة في السرد.

وبعد هذه الملاحظات لا ريب في أن من حق المرء أن يطرح السؤال بصورة معكوسة: عن ماهية النفع الذي يجنيه الأدب العربي من المؤلفين العرب المقيمين في ألمانيا؟ وعن مدى تأثر العالم العربي بالتجارب والخبرات التي اكتسبها هؤلاء المؤلفون من إقامتهم في ألمانيا؟ وبما أن أكثرية المؤلفين العرب لم تتأقلم مع الوضع السائد في ألمانيا من حيث الموضوعات التي تختار الكتابة فيها لذا يحق لنا هنا تجاهل الخوض في النفع الذي يجنيه الأدب العربي من الموضوعات التي تتناولها مؤلفات الكتاب العرب المقيمين في ألمانيا. (وما خلا بضعة من المؤلفين العرب أعني ما خلا مؤلفين هم على شاكلة حسين الموزاني) يمكن القول إن هؤلاء المؤلفين لا يرسمون للقراء العرب الصورة التي يستطيعون من خلالها التعرف على طرائق الحياة في ألمانيا وعلى خصائص الحياة مع الألمان. وإذا صدق ما يكتبه النقاد الألمان أعني تأكيدهم على أن المؤلفين العرب يكتبون بأسلوب هو „من أخص أساليب العرب" أي أنهم مولعون بالكتابة السردية وبالمبالغة فلا غرو عندئذ ألا يعثر القراء العرب في هذه المؤلفات على أساليب مثيرة للانتباه أو مؤثرات جديدة ـ دعنا نسميها ألمانية الطابع. ومن ناحيتي أود الإشارة إلى أني شخصياً لا أستطيع البت بنحو جازم بصواب أو زيف ما يكتبه النقاد الألمان في هذا الشأن. فحتى الآن لا توجد وللأسف دراسات علمية بخصوص هذا الموضوع. من هنا لا مندوحة للمرء من أن يطرح السؤال على القراء العرب أنفسهم.

إن تأثير المؤلفين العرب المقيمين في ألمانيا على العالم العربي يكمن بحسب تصوراتي الشخصية في مجالات أخرى غير مجالات الأدب الروائي. إنه يكمن أولاً في قيام هؤلاء الكتاب بالترجمة من الألمانية إلى العربية وأود أن أشير هنا على سبيل المثال إلى خالد المعالي وحسين الموزاني وفاضل العزاوي. ويكمن ثانياً: في كتابة القصيد. ويمكننا التدليل على هذه الحقيقة من خلال ما قدمه في هذا المجال فاضل العزاوي وفؤاد رفقة وعادل قرشولي وخالد المعالي. فكل هؤلاء المؤلفين يتميزون بأنهم ينظمون شعراً لا يحاكي التعبيرات والأساليب البلاغية التقليدية الدارجة في القصيد العربي عادة. إنهم يدبجون شعراً يتصف بالبساطة والوضوح والإيجاز. إنها مدرسة غوته وهولدرلن وبنّ وريلكه وبرشت وتسيلان. ومن حق المرء أن يتحدث هنا عن وجود امتزاج حقيقي بين الشعر العربي والألماني. وأعتقد أخيراً أن التأثير الألماني هو في المقام الأول ذو طابع فلسفي وسياسي. ويلاحظ المرء التأثر الذي تمارسه الثقافة السياسية والفلسفية السائدة في ألمانيا على المثقفين العرب المقيمين هنا. فعلى سبيل المثال نرى أن جل الكتاب العرب في ألمانيا يتخذون موقفاً قوياً في نقدهم لما هو سائد في وطنهم الأم من تدين وتقاليد وأعراف اجتماعية؛ وأنهم قد تشبعوا بشكل مكثف بأفكار فلسفة الأنوار (كانط وهيغل ونيتشه) وفلسفة الحريات السياسية التي ننعم بها حالياً في ألمانيا. كما يلاحظ المرء أن تأثرهم هذا من حقيقة أن هذه الفلسفة قد تغلغلت في صلب وجهات النظر السياسية التي يتبناها هؤلاء المؤلفون العرب فيما يكتبون من مقالات ودراسات وفيما يصرحون به علانية. وليس بخاف أن وجهات نظرهم هذه قد أمست من ناحيتها تؤثر على وطنهم العربي أعني مثلاً حين تُترجم مؤلفات حامد عبد الصمد وحين يقوم هذا المؤلف بدعم الثوار في مصر. أو حين ينتقد رفيق شامي نظام الحكم في سوريا؛ أو حين ينشر خالد المعالي في «منشورات الجمل» مؤلفات هابرماس وكانط أو دراسات غربية حول الإسلام.

ومن هذا كله يتبين لنا: أن التبادل الثقافي العربي الألماني قد بلغ من الكثافة مستوى لم يعرفه التاريخ أبداً. ولكن وإذا أردنا فهم هذا التبادل الثقافي على حقيقته لا مندوحة لنا من أن ننظر إليه من مناح مختلفة: تارة من وجهة النظر المختلفة التي ينطلق منها القراء الألمان من ناحية والقراء العرب من ناحية أخرى. وتارة ثانية على ضوء سياق فلسفي وسياسي أوسع مدى. وحينما نأخذ هذه الحقيقة مأخذ الجد عندئذ فقط ندرك مدى الغنى الذي ينطوي عليه هذا التبادل الثقافي حقاً وحقيقة.

• نص محاضرة ألقيت في مؤتمر مجلة العربي الكويتية.

ترجمة: عدنان عباس

تحت شعار: «الانطلاق في دروب الحرية» أقيمت في كانون الثاني/ يناير من هذا العام أيام الأدب العربي في فرانكفورت حيث التقى كتاب عرب مهمون مع نظرائهم الألمان وناقشوا التطورات.

كرستن كنيبّ Kersten Knipp

مسجلو زلزال الثورة

أيام الأدب العربي في فرانكفورت

يقف الناس متزاحمين في طوابير متراصة، وطويلة أمام شباك التذاكر، وفي حلقات مكتظة حول انضاد الكتب، يضاف إلى ذلك عرض هائل من وسائل الإعلام ويطغي على كل شيء هنا نفحة وديعة من روح العالم: قبل سنة ونيف، أي قبل أن تعصف روح الانتفاضة لتجوس في الشرق الأوسط، كان يساورنا الشك، بالطبع، في أن يحيي كل هؤلاء الشعراء العرب والكتاب والموسيقيون هذه الفعاليات طيلة يومين في مكان نفذت كل تذاكره. بيد أن «ليبروتوم Lipertom»، المؤسسة الداعمة لآداب أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، التي أقامت المهرجان، كانت تعرف كل المعرفة عبر خبرتها لسنوات طويلة، أن الأدب العربي لوحده سيلقى اهتماما جماهيريا محدودا للغاية. ولجذب أنظار الزوار بأعداد غفيرة، كان ينبغي أن يطرأ شيئا ما إضافي. ثورة على سبيل المثال. فهي كادت أن تحول بين ليلة وضحاها، كتاب غير معروفين لحد ما عندنا هنا وفي بلدانهم كانوا في بعض الأحيان ملاحقين، إلى أشخاص يخطب الناس ودهم في سوق الأدب الألمانية.

هذه الفرصة انتهزتها ليتبروم وقدمت للكتاب الضيوف مسرحا، يستخدمونه بدورهم حتى وإن جاءت أوجه الانتفاع لقضايا سياسية أكثر مما هي لقضايا أدبية. فعلى سبيل المثال بوعلام صنصال الذي حاز في الخريف الماضي على جائزة السلام لرابطة الناشرين الألمان، أوضح التباين الدقيق بين الديمقراطية والديمقراطية الصورية، فبلده الجزائر يتمتع بسمعة من يكون قدوة في قضايا حرية الرأي: فهنالك أعداد ضخمة من الصحف والمجلات، وكذلك الإذاعات ومحطات التلفزيون. بيد أن المشكلة تكمن فقط، في أن من يقف وراء اغلب وسائل الإعلام هذه بطريقة أو أخرى هي الدولة. فهي تقدم للجماهير عروضا إعلامية متنوعة، بحيث يصابون بعد فترة بالإنهاك ويعافونها: النصوص تطبع، لكنها ندر ما تجد من يقرأها. هكذا تعد الحكومة المستفيد بالدرجة الأولى من هذا التنوع الإعلامي. فهي تستغلها، لتثبت شرعيتها على الصعيدين الداخلي والخارجي على حد سواء. لأنه لماذا لا تنتخب حكومة تراعي حرية الرأي ـ ويضيف وهو يغمز بعينيه، خاصة كلما تضاءلت فرص استخدام هذه الحرية في مطالب سياسية.

أما النص الذي يقرأ بكثرة، فقد حدثنا عنه مجدي الشافعي. نشر الكاتب المصري مجدي في عام ٢٠٠٨ قصة «مترو» وهي أول قصة مصرية مصورة ـ وجاء هذا النوع من الجنس الأدبي ليجعل أعضاء الرقابة منهمكون في التفكير. لأنهم بالفعل، كما يروي، لا يولون الأدب أي اهتمام ـ فالأدب في الحقيقة لا يصل باستمرار إلا إلى عدد قليل من القراء ولم تعد له بكل بساطة أي أهمية، تقتضي منعه. أما «مترو» فهي قصة عن رجل شاب خاض تجارب محبطة مع نفعيي نظام مبارك آنذاك، وقد حظت بقراء كثيرين جدا ـ وبذلك أفلتت من قلم الرقيب. لأنه من ناحية، يتعلق الأمر بلا ريب في حالة «مترو» بكتاب، بل بالأحرى بالأدب ـ ومن ناحية أخرى يتضمن هذا الكتاب صورا، تبعث أكثرها على القلق. أي نوع من الأجناس الأدبية هذا؟ أعضاء لجنة الرقابة وفروا على أنفسهم مسألة التأمل في نظرية الأدب ومنعوا هذا العمل في الحال. الآن فقط، بعد أربع سنوات، يأمل بأن يحصل على موافقة رسمية لتقديمه في طبعة جديدة.

كذلك قد يتعرض الأدب المتعارف عليه لمضايقات من سلطة الدولة، هذا ما توضحه لنا روزا ياسين حسن. الكاتبة السورية، التي منعت من السفر لعدة سنوات بسبب كتاباتها، وقد حصلت على موافقة لمغادرة البلد قبل يوم واحد فقط من وصولها. وما يجعل شجاعتها أكثر مدعاة للإعجاب، هو إبداء رأيها بالوضع القائم في بلدها. فتروي لنا،أن بضعة آلاف قد لاقوا حتفهم، وأن السوريين يعيشون في فزع، الكثيرون يختفون، قبل أن يهربوا خوفا من قمع الدولة. بالنظر لوضع كهذا، يصعب عليها أن تتحدث عن الأدب.

أما مها حسن، الكاتبة المنحدرة من عائلة كردية، والقادمة من باريس، سبق لها أن غادرت سوريا قبل ثمان سنوات، بالطبع خوفا من السلطة. لم تهرب مها حسن لوجود خطر على حياتها فحسب. إنما سبق لها أن نشرت آنذاك روايتها الأولى، فأصابها القلق من الوقوع في شرك التبعية الفكرية. تقول: „كتبت عن ثلاثة

مواضيع محرمة، السياسية، والجنس والدين.“ مما جعل الرقابة تقف لها بالمرصاد حالا. فمنعت كتبها، التي عدت „مدانة أخلاقيا“.

الرقابة قادرة بالطبع على أكثر من منع هذا الكتاب أو ذاك. تأثيراتها خطيرة، لأنها موجودة في كل مكان، تضرب ضربتها في كل وقت، وتستطيع أن تحرم الكاتب من النشر وتمنع أعماله. إلى ذلك: ماذا يعني هذا، إن كانت صور الرئيس معلقة في كل مكان في سوريا، ليطل من اللافتات التي لا تحصى، ومن اللوحات، والرايات على السوريين، وحين تكون الدولة برمتها، على ما يبدو، قد خلقت له وهو خلق لها؟ هذا يعني، أن على الكتاب أن يحترسوا ويفكروا منذ البداية فيما سيكتبون أم الأفضل ألا يكتبوا؟ تقديم تنازلات صغيرة وكبيرة، إجراءات احترازية، لكن أيضا عكس ذلك: إعجاب خفي، اتفاق مع السلطة، سلوكيات كهذه تعد برأي مها حسن تعبير عن «الفساد الثقافي»، الذي لا يمكن أن يفلت منه أي كاتب. بيد أن الضغط الذي يمارس على الكاتب، أردفت الكاتبة اللبنانية علوية صبح قائلة، ينطلق كذلك من المجتمع نفسه، من العادات والتقاليد، والتي من خلالها يسمح الناس بجعلها تعاليم تنظم حياتهم اليومية. في بلدها يتجلى ذلك من خلال ظاهرتين بالدرجة الأولى: العلاقة بالدين والجنس. فلبنان دولة قائمة على بنية طائفية. وهذا أمر خطير للغاية، لأنه يدفع المواطنين إلى نظام كهذا، فيجعلهم يقيمون صورة عالمهم السياسية برمتها على أسس طائفية. وبذلك يكونون على مقربة خطيرة تقود إلى تخوم العنصرية ـ العنصرية الثقافية، التي لا تختلف مبدئيا في نظرتها الهدامة عن التفرقة العنصرية القائمة على أسس بيولوجية. كذلك أن الاعتراف الضمني بنظام تراتبي قائم بين الجنسين والمرأة لا يفضي إلى تطور مجتمع حر. فالفكر التراتبي سيكون من الصعب جدا تجاوزه، لأن أتباعه لا يقتصرون على المحافظين لوحدهم، الذين يجاهرون بذلك علنا فحسب، إنما كذلك ناس غير قليلين يتظاهرون بالمعاصرة والتقدم ـ وبالطبع هذا لا ينحصر بالرجال لوحدهم، إنما النساء أيضا.

لقد استحوذت المرأة بشكل عام على الاحتفال. فمن مصر حضرت منصورة عز الدين، ومن تونس سهام بن سدرين.

مما تجدر الإشارة إليه، أخير، في لقاء فرانكفورت هو دعوة العديد من الكتاب الألمان ليتحاوروا مع زملائهم العرب، كان من ضمنهم توماس لير وميشائيل كليبرغ، الذي يحتل العالم العربي دورا مهما في أعماله.

كرستن كنيبّ: صحفي وناقد أدبي يعيش في مدينة كولونيا.

ترجمة: علي أحمد محمود



هارتموت فيندريش، مها حسن، كرستين كنيب، علوية صبح، بوعلام صنصال

Photo: Markus Kirchgessner

رشيد بوطيب Rachid Boutayeb

عوالم متوازية

كتاب الموزاني بالألمانية والتضحية باللغة الأم

يبدأ كتاب حسين الموزاني، الذي أصدرته جامعة دريسدن الألمانية احتفاء بهذا الكاتب العراقي الذي يعيش منفيا في ألمانيا منذ عقود، الذي يضم بين دفتيه نصوصا سردية ومحاضرات ومقالات في قضايا مختلفة، بنص يحمل عنوانا إشكاليا: „التضحية باللغة الأم“. ليست لغته الأم طبعا سوى العربية، أما اللغة التي اختارها للكتابة فهي الألمانية، ومع ذلك، فإننا نشعر بأن التضحية لم تكن كاملة وأن نغمة كتابه بل كتبه الجنائزية، وتضاريس رؤاه الجمالية والفكرية ظلت قريبة من العربية وثقافتها. لقد ظل الموزاني كاتبا عراقيا ولم يستطع أن ينسلخ عن عراقه، فهو حاضر في رواياته وأبحاثه ومقالاته، هو قدره أو ظله ولغته، صخرة سيزيف التي يحملها أين حل وارتحل .. ولربما هذا هو الجديد الذي يضيفه وغيره من الكتاب المهاجرين إلى اللغة الأجنبية، فهم يكسبونها دما وعروقا ويأخذون بيدها إلى دروب لم تعرفها من قبل.

لكن اللغة الأجنبية هي أيضا بداخل لغتنا الأم، كما يقول لورانت جيني في بحثه: «اللغة، الشبيه، الآخر»، وعينه على جملة بروست الشهيرة: „الكتب الجميلة هي مكتوبة في نوع من اللغة الأجنبية“. إن الكتابة باللغة الأجنبية، هي كتابة «من» و «ضد» و «داخل» اللغة الأم، إنها كتابة تفكيكية، لأنها تعيد اكتشاف هذه اللغة وفق منظور آخر، تعيد النظر بقواعدها وأسسها، وتكشف القناع عن عنفها و „فاشيتها“. إنها «لغة الأقلية» كما يسميها دولوز. فهي لغة المبدع الذي اختار أن يفتض لغته الأم ويخربها من الداخل، أن يعيد كتابتها من جديد. إن الكاتب كائن منفي، وقد يكون المنفى الرمزي، أي المنفى داخل اللغة الأم وثقافتها أقصى وأغنى في آن.

وإذا تركنا قضية اللغة الأجنبية جانبا، سنجد أن الكتاب لا يخلو أيضا من أسئلة ومقارنات تكتسي أهمية وراهنية، ومنها مثلا مقارنة الكاتب بين الكتاب الألمان والعراقيين في المنفى، أو بين أولئك الذين هربوا من النازية وأولئك الذين هربوا من القمع الدموي لحزب البعث. بل إن الموزاني يعلمنا بما لا يدع مجالا للشك كيف أن حزب البعث العربي الاشتراكي لم يكن في نقاط كثيرة أكثر من ترجمة للإيديولجية النازية، ترجمة رديئة لا غرو، كما أوضح ذلك حازم صاغية في «قضايا قاتلة».

ويعرج الموزاني في كتابه أيضا على لقاءات جمعته بمثقفين مشهورين من ألمانيا والعالم العربي، فهو يحدثنا عن لقائه بأدونيس، وكيف برر أدونيس كتابته عن مؤسس المذهب الوهابي بأن المثقف العربي كان دائما تابعا للسلطة، ويحدثنا عن لقائه بالشاعر الألماني الكبير إنسنسبرغر الذي اعترف له بأنه لا يمكنه أن ينشر كاتبا أجنبيا في مكتبة الأدب الألماني التي كان بصدد إعدادها لأن الألمان لا يستسيغون أسماء أجنبية. ويشعر القارئ بأن الموزاني يطلق النار في كل اتجاه، ولكن ليس بدون سبب. فهو يشرح المواقف الشيزوفرينية للمثقف العربي، ويصيب ويخطئ في أحكامه في رأيي. يصيب حين ينتقد شاعرا كأدونيس، نصب نفسه وصيا على الثقافة العربية وعلى العقل العربي وأساء كثيرا إلى هذه الثقافة لأنه لم يتعلم مراجعة الذات والتمرد عليها، فهو يعلم التمرد للآخرين فقط، ولكن „حتى المربي نفسه في حاجة إلى تربية“. ويخطئ في هجومه غير المبرر على إدوارد سعيد، واتهامه بأنه ظل أعمى اتجاه سياسة صدام حسين. سعيد الذي لم يتوان يوما عن فضح العلاقة بين الإمبريالية الأمريكية والديكتاتوريين العرب، وطبعا هو فضح أو نقد لا علاقة له بالنقد الانتهازي لكنعان مكية في «جمهورية الخوف»، الذي ينافح عنه الموزاني ضد سعيد. ولا يتوقف كتاب الموزاني عند إدوارد سعيد، بل يعرج مرة أخرى على أدونيس واحتفائه بالثورة الإيرانية، ثم على العلاقة „البئيسة“ التي تجمع العربي بالكتاب أو لا تجمعه، لينتهي عند سؤال الهجرة والإسلام في الغرب، وضرورة أن ينفتح المسلمون على مجتمعاتهم الجديدة ويتجاوزوا عقلية الغيتو. وهو ما يكسب كتاب الموزاني راهنيته، فسؤال الإسلام و الغرب أو الإسلام في الغرب سيرافقنا لعقود مقبلة.

في الكتاب نفسه، يتحفنا حسين الموزاني بنص أدبي عن رحلته إلى الأردن للقاء أمه. نص يختزن الكثير من الألم ويقول أشياء كثيرة عن مأساة العراقي الممزق بين المنفى وأم تنتظره في وطن لم يعد وطنا.

رشيد بوطيب: روائي وكاتب مغربي يقيم في ألمانيا.

شتيفان فايدنر Stefan Weidner

مهرجان الأدب الثالث في كراتشي

حشد ضخم ووقت قصير


شاطئ في مدينة كراتشي
Photo: Stefan Weidner

أقيم مهرجان الأدب الثالث بمدينة كراتشي في الحادي عشر والثاني عشر من شباط/ فبراير ٢٠١٢. وبالرغم من قصره والأوضاع السياسية الصعبة في باكستان شهد المهرجان إقبالا كبيرا.

تلقى المهرجانات الأدبية رواجا كبيرا، وهكذا يحدث أن نرى في أسابيع قليلة الأسماء نفسها من الكتاب في برلين أو في أربيل أو أصيلة وحتى في مديلين بكولومبيا. فهذه المدينة لم تعد مشهورة من خلال تجارة المخدرات فحسب، بل من خلال مهرجانها الأدبي أيضا. ومن الطبيعي أن تبدو هذه المهرجانات وكأنها شبيهة بسفن الفضاء التي تحط في أي بيئة تشاء وهي تنزل حمولتها من كتاب وكتب وثقافة عالمية على السكان الأصليين. فإن كان هبوط سفينة فضاء كهذه ممكنا في ميديلين، فلماذا لا يكون كذلك في كراتشي؟ المركز الثقافي البريطاني، وبمساعدة معهد غوته والسفارة الأمريكية ومؤسسات أخرى وقفت وراء مهرجان الأدب هذا العام الذي أقيم في حي راق بكراتشي. أسماء لامعة، شاركت في المهرجان ومنها أصوات عالمية تمثل الأدب الباكستاني الإنكليزي كحنيف قريشي ومحسن حميد ومحمد حنيف وكاميلا شمسيه. كما شاركت فيه أسماء شابة كمانيتسا ناقفي أو بينا شاه.

مهرجان عالمي ناطق بالإنكليزية

مهرجان كراتشي عالمي بكل معنى الكلمة. فقد قدمت من الهند شوباها ده مؤلفة الكتب الأكثر رواجا والمدافعة عما يوصف بالأدب النسوي. ولأن أغلب الجمهور كان شابا ومن الجنس اللطيف، فمن الطبيعي أن يعطيها الحق فيما قالت، بينما أشار واحد من الرجال القلائل الكبار السن بين الجمهور، إلى أن قراء الإنكليزية متحررون أصلا وأنه توجد كاتبات باللغة الأوردية يساهمن بشكل فعال في تحرير المرأة.

كما حضر الكاتب الإنكليزي ويليام دالريمبل الذي يعيش منذ زمن في دلهي والذي تحظى كتبه باهتمام كبير في باكستان أيضا، فقد عرف بكتب الرحلات والكتب التاريخية. أما المشاركون الأوروبيون القلائل فإنهم يبدون غرباء حقا، كما في حال نويد كرماني ويورغن فرمبغن من ألمانيا أو روبن ياسين ـ كساب من بريطانيا، حتى وإن تناولت كتبهم العالم الإسلامي.

ندوات سياسية في مهرجان أدبي

ربما كان الأكثر أهمية في هذا المهرجان ليس الأدب بحد ذاته، بل الندوات، التي كثيرا ما كانت سياسية بامتياز، كالتي تناولت الانفصال بين باكستان وبنغلادش أو الأقليات الدينية والإثنية في باكستان. ويُستنتج من الاهتمام العظيم للجمهور، أنه لا يقام للأسف إلا القليل من المهرجانات العامة في هذا البلد، التي تناقش فيها قضايا كهذه علنا.

ومما يؤسف له، بالدرجة الأولى، هو أن المهرجان استمر ليومين فقط وعدد المشاركين فيه كان كبيرا جدا بحيث لم تتوفر الفرصة ولا الوقت، لحضور الندوات التي أقيمت على هامشه. الجمهور والكتاب كانوا على السواء بحاجة إلى مزيد من الوقت، للتعرف على بعضهم البعض. من هنا نأمل أن يستطيع القائمون على المهرجان، الذين أنجزوا عملا عظيما، مراعاة هذه الرغبة المتواضعة عند إقامة المهرجان الرابع في السنة القادمة!

ترجمة: علي أحمد محمود

أحمد حسو Ahmad Hissou

الربيع الثوري السوري

المنفى وحلم العودة والفيسبوك

لا أعرف تماما كيف ستتطور الأمور في سوريا حين يصل هذا العدد من مجلة «فكر وفن» المخصص لآفاق الديمقراطية والربيع الثوري العربي إلى أيدي القراء. لكن ما أنا متأكد منه هو أن قطار التغيير سيواصل طريقه، وأن الحركة الاحتجاجية السورية ستتصاعد مهما ازداد بطش النظام ومهما عظمت التضحيات. فالمارد السوري خرج من قمقمه ولم يعد بمقدور أي قوة في الأرض أن تعيده إليه. كما لم يعد ينفع معه التستر وراء أي خطاب ممانع أو مقاوم أو غير ذلك من «العنتريات القومجية». ولعل أبلغ تكثيف لمطالب السوريين، الذين يخرجون إلى الشوارع في معظم البقاع السورية محتجين منذ أكثر من أربعة عشر شهرا، هو ما تبثه بعض الفضائيات العربية على لسان أحد اللاجئين السوريين الفارين إلى تركيا إذ يقول: „أنا إنسان ماني (لست) حيوان، وهالعالم (هؤلاء الناس) كلهم متلي". فمن يستطيع أن يمنع إنسانا من أن يطالب بإنسانيته؟ وإذا كانت التجربة الليبية قد أثرت سلبا على الحراك الثوري السوري فإن إسقاط إمبراطورية القذافي والنهاية المأساوية لشخصه وبعض بنيه بينت بما لا يدع مجالا للشك أن الشعوب العربية ماضية نحو انعتاقها (إنسانيتها) مهما كانت التضحيات كبيرة. والسوريون يدركون أكثر من غيرهم ما يعني أن تفشل حركتهم الاحتجاجية هذه خصوصا أن تجربة ربيع دمشق القصير، وبالرغم اقتصارها على النخب، مازالت ماثلة للعيان.

وقبل فترة وجيزة قامت صديقتي الكاتبة الروائية السورية المقيمة في باريس مها حسن باستطلاع آراء مجموعة من المثقفين السوريين الذين يعيشون في المنفى، وأنا واحد منهم، في الثورة وأثرها على المنفى والوطن. بمعنى هل غيرت الثورة علاقتهم بمفهوم العودة إلى الوطن، أو بكلام أدق: حلم العودة. وماذا عن الأحلام في بلد الإقامة، أي ألمانيا في حالتي. في الحقيقة كانت حياتي في ألمانيا مستقرة وشبه عادية قبل أن ينطلق الربيع الثوري العربي من مدينة سيدي بوزيد التونسية وينتقل إلى مصر وليبيا واليمن والبحرين وسوريا. فسنوات المنفى الطويلة أفقدت الكثيرين منا، نحن المنفيين، الأمل في العودة، ليس هذا فحسب، بل حتى الحلم في العودة؛ إلى أن جاء الشاب التونسي محمد البوعزيزي وقدم حياته قربانا لنا جميعا. ومنذ المظاهرة الأولى في دمشق في الخامس عشر من شهر آذار/ مارس من العام الماضي وكل شيء انقلب رأسا على عقب. ما يعني أن مفهوم العودة لم يتغير فقط، بل أضحى هاجسا يوميا يسيطر علينا وأصبحنا لا نتحدث عن إمكانية العودة من عدمها بل عن تاريخ العودة. وأصبح أحدنا يسأل الآخر متى ستشتري تذكرة السفر بالطائرة إلى دمشق؟ بالطبع إطالة أمد الأزمة، واستمرار النظام في استخدام العنف ضد معارضيه وسقوط آلاف الضحايا والمفقودين والمعتقلين، جعل من حلم العودة أن يمعن في البعد، لكن دون فقدان الأمل بتحقيقه عاجلا أم آجلا.

لكن ما لم تسأل عنه صديقتنا الروائية مها حسن هو التبدل الكبير الذي طرأ على حيواتنا في المنفى منذ بدء الحركة الاحتجاجية في سوريا وسقوط الضحايا في مدينة درعا بجنوب البلاد. فالمثقفون السوريون في الخارج وغيرهم ممن أكرهوا على مغادرة سوريا أعيدت إليهم الحياة وباتوا يبحثون بحرقة عن أنجع السبل في التواصل مع الحركة الاحتجاجية داخل البلاد ودعمها. ولأن سوريا مملكة الصمت وتختلف عن غيرها من معظم دول الربيع العربي، بمعنى غياب وسائل الإعلام الأجنبية وغياب مصادر محايدة لنقل الخبر، باتت مواقع التواصل الاجتماعي، وخصوصا الفيسبوك، ملاذهم الوحيد. وبالنسبة لي شخصيا أضحى الفيسبوك محور حياتي وبمثابة الصديق الذي لا يفارقني كظلي حتى في السرير. ومن خلاله (الفيسبوك) أخذ السوريون في الخارج، في المنفى يتواصلون مع أهلهم في الداخل بأسماء حقيقية ووهمية على السواء. ولن أبالغ إذا قلت إن السوريين، وخصوصا من هم في المهجر، باتوا كائنات افتراضية تقتات على الفيسبوك والتويتر وغيرها من وسائل التواصل الاجتماعي. فهذه الوسائل صارت مصدر كل شيء ولم يعد بمقدورنا أن نتمرد عليها. كما لم يعد السؤال الموجه، لنا نحن المنفيين، مقتصرا على العودة إلى الوطن بل منصبا أيضا على وسائل التواصل الاجتماعي، وخصوصا الفيسبوك. أي ماذا سنفعل بها بعد إسقاط النظام؟